

# teología de la liberación

perspectivas

GUSTAVO GUTIÉRREZ

# TEOLOGIA DE LA LIBERACION

## PERSPECTIVAS

SEPTIMA EDICION

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1975

*Censor.* GERMÁN MÁRTIL - *Imprímase:* MAURO RUBIO, obispo de Salamanca,
19 de junio de 1972



Depósito legal: S. 294-1974 ISBN 84-301-0482-8 Printed in Spain

Gráficas Ortega. Asadería, 17 - Salamanca

# CONTENIDO

*A José María Arguedas*
*A Henrique Pereira Neto*

Nunca quiso ayudar a la misa en las fiestas principales de la comunidad. El cura de un distrito vecino que venía a celebrarlas le pidió que hiciera de sacristán, le exigió muchas veces. Lahuaymarca tenía un sacristán indio.

—Ése no sabe. Repite las palabras como loro, no entiende; casi no es cristiano. Tú eres mestizo, organista, contestas en latín. La misa será más grande contigo —le dijo el cura en la víspera de una fiesta grande.

—Quemado yo padre. Mi iglesia dentro de mi pecho, quemado. ¿Cómo voy a cantar? La Gertrudis igual que ángel canta. El sacristán contesta.

—La Gertrudis no piensa en Dios; canta triste, sí, *porque es deforme.*

—Padrecito, tú no entiendes el alma de indios. La Gertrudis, aunque no conociendo a Dios, de Dios es. ¿Quién, si no, le dio esa voz que limpia el pecado? Consuela al triste, hace pensar al alegre; quita de la sangre cualquier suciedad.

—Bueno, terco. No puedo obligarte. Esa «Kurku» tiene algo, algo extraño, duele.

—El Dios, pues, padrecito. Ella ha sufrido entre los señores. Dios de los señores no es igual. Hace sufrir sin consuelo.

...Ha llegado amarillo, rotoso, sin chullu siquiera. Ha regresado igual de su ropa, pero en su ojo había Dios...

—¿Qué Dios? ¿Cómo sabes?

—Dios es esperanza. Dios alegría. Dios ánimo. Llegó «unpu», enjuermo, agachadito. Salió tieso, juirme, águila. Era mozo no más. Dios hay aquí, en Lahuaymarca. De San Pedro se ha ido, creo para siempre.

— Tú tampoco eres cristiano verdadero, hijo. ¡Tantos años de sacristán! Y piensas como brujo. Dios está en todas partes, en todas partes...

El viejo sacristán de San Pedro movía negativamente la cabeza.

¿Había Dios en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente maestro Bellido? ¿Dios está en el cuerpo de los inginieros que están matando «La Esmeralda»? ¿De señor autoridad que quitó a sus dueños ese maizal donde jugaba la Virgen con su Hijito, cada cosecha? No me hagas llorar, padrecito. Yo también como muerto ando. Don Demetrio tiene Dios, en la «Kurku» está Dios, cantando; en don Bruno pelea Dios con el demonio; para mí no hay consuelo, de nadies.

José María Arguedas
*Todas las sangres*

## SIGLAS

| | |
|---|---|
| BT | Bulletin Thomiste |
| BVC | Bible et Vie chrétienne |
| CM | Critica Marxista (Roma) |
| CS | Cristianismo y Sociedad |
| DTC | Dictionnaire de Théologie Catholique |
| EB | Estudios Bíblicos |
| ET | Evangelische Theologie |
| ETL | Ephemerides Theologicae Lovanienses |
| ETR | Etudes Théologiques et Religieuses |
| FM | Frères du Monde |
| GS | Gaudium et Spes |
| HS | L'Homme et la Société |
| LG | Lumen Gentium |
| LV | Lumière et Vie |
| MO | Masses Ouvrières |
| MR | Monthly Review |
| NRT | Nouvelle Revue Théologique |
| OA | Octogesima Adveniens |
| PD | Perspectivas para el Diálogo |
| PG | Patrologia Graeca |
| PL | Patrologia Latina |
| PM | Parole et Mission |
| PT | Paz e Terra |
| REB | Revista Eclesiástica Brasileira |
| RHPR | Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses |
| RSPT | Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques |
| RSR | Recherches de Sciences Religieuses |
| SDB | Supplément au Dictionnaire de la Bible |
| TE | Terre Entière |
| TG | Theologie und Glaube |
| TM | Temps Modernes |
| TS | Theological Studies |
| TV | Teología y Vida |
| TWNT | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament |
| USQR | Union Seminary Quarterly Review |
| VS | La Vie Spirituelle |
| WW | Wort und Wahrheit |
| ZKT | Zeitschrift für Katholische Theologie |

# *INTRODUCCIÓN*

*Este trabajo intenta una reflexión, a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América latina. Reflexión teológica que nace de esa experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre y más humana. La ruta del compromiso liberador ha sido emprendida por muchos en América latina, y entre ellos por un número creciente de cristianos: a sus experiencias y reflexiones se debe lo válido que pueda haber en estas páginas. Nuestro mayor deseo es no traicionar sus vivencias y sus esfuerzos por elucidar el significado de su solidaridad con los oprimidos.*

*No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se «deduzca» una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de retomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva y dentro de la nueva problemática planteada por ese*

*compromiso. Esto es lo que busca la llamada «teología de la liberación».*

*Muchos y ricos esfuerzos se están haciendo en este sentido en América latina. En la medida de nuestras posibilidades, ellos son tenidos en cuenta y alimentan este estudio. Buscamos evitar, sin embargo, una reflexión que con la legítima intención de no trasladar mecánicamente una problemática ajena a nuestras coordenadas históricas y sociales, olvide el aporte de la comunidad cristiana universal. Más vale, además, reconocer explícitamente ese aporte que introducir subrepticia y acríticamente ciertos conceptos elaborados en otro contexto, que sólo pueden ser fecundos entre nosotros previa revisión sana y franca.*

*Preguntarse por la significación teológica del proceso de liberación del hombre en el curso de la historia exige, metodológicamente, que se precisen los términos en cuestión. A ello dedicamos la primera parte de este trabajo. Este estudio nos permitirá indicar las razones por las cuales, a lo largo de estas páginas, tendremos en cuenta en forma especial la función crítica de la teología respecto de la presencia y actuar del hombre en la historia. El hecho mayor de dicha presencia en nuestro tiempo, sobre todo en los países subdesarrollados y oprimidos es la lucha por construir una sociedad justa y fraterna, donde los hombres puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino. Consideramos que el término «desarrollo» no expresa bien esas aspiraciones profundas; «liberación» parece, en cambio, significarlas mejor. Pero además, en una segunda aproximación, la noción de liberación resulta más exacta y englobante: ella hace notar que el hombre se transforma conquistando su libertad a lo largo de su existencia y de la historia. De otro lado, la Biblia nos presenta la liberación —la salvación— en Cristo como el don total que, asumiendo los niveles señalados, da su sentido profundo y su pleno e imprevisible cumplimiento*

a todo el proceso de liberación, que puede así ser enfocado como un único proceso salvífico. Esta perspectiva permite, por consiguiente, pensar en la unidad, pero sin confusiones, diferentes dimensiones del hombre en su relación con los demás y con el Señor, que la teología se empeña desde hace tiempo en ligar estrechamente, y nos da el marco en que situaremos nuestra reflexión.

Conviene, en segundo lugar, hacer ver que el problema que se plantea a la teología de la liberación es, a la vez, tradicional y nuevo. Este doble rasgo aparecerá con mayor claridad si analizamos las diferentes respuestas que ha recibido a lo largo de la historia de parte de la teología. Esto nos llevará a concluir que, agotados los enfoques hasta hoy tradicionales, se empieza a buscar nuevas pistas de reflexión teológica. Este examen debe ayudarnos a desbrozar el camino e ir más rápido en las etapas siguientes. A ello dedicamos la segunda parte de nuestro trabajo.

El análisis precedente nos conduce a retomar la «práctica» de la iglesia en el mundo de hoy. La situación de América latina, único continente mayoritariamente cristiano de entre los pueblos despojados y oprimidos, ofrece un interés particular. Un ensayo de descripción e interpretación de las formas que reviste la presencia de la iglesia latinoamericana en el proceso de liberación, en particular la de los grupos cristianos más comprometidos, nos permitirá recoger la problemática de una auténtica reflexión teológica, así como los primeros esfuerzos en esa línea. La tercera parte de esta exposición será consagrada a este intento.

Todo esto nos hará ver que la pregunta por la significación teológica de la liberación es, en realidad, una cuestión «sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la iglesia». Hubo un tiempo, en efecto, en que la iglesia respondía a los problemas que se le planteaban, apelando imperturbablemente a sus reservas doctrinales y

*vitales. Hoy la gravedad y amplitud del proceso que llamamos de liberación es tal, que la fe cristiana y la iglesia son puestas radicalmente en cuestión. Es a ellas a quienes se pide que manifiesten su significado frente a una tarea humana que se ha hecho adulta. A esto dedicamos la mayor parte de este estudio, hecho dentro del marco de la unidad y, al mismo tiempo, de la complejidad del proceso de liberación centrado en la obra salvadora de Cristo. Somos conscientes, no obstante, de que sólo nos es posible esbozar esa temática o, más exactamente, dibujar — sin pretender responder plenamente — las nuevas cuestiones.*

*La novedad y la movilidad de las interrogantes que plantea el compromiso liberador hacen difícil el empleo de un lenguaje adecuado y de nociones suficientemente precisas. Pese a eso, presentamos este trabajo pensando que puede ser de utilidad, y sobre todo porque confiamos en que la confrontación que conlleva necesariamente el dar algo a publicidad nos permita mejorar y ahondar estas reflexiones*[1].

---

[1] El origen de este trabajo es una conferencia pronunciada en el Encuentro nacional del movimiento sacerdotal ONIS, de julio de 1968, en Chimbote (Perú), y publicada por el servicio de documentación del MIEC en Montevideo (1969). Esta conferencia reelaborada fue presentada como ponencia en la consultación sobre «Teología y desarrollo» organizada por SODEPAX en noviembre de 1969, en Cartigny (Suiza): *Notes on theology of liberation*, en *In search of a theology of Development. A* SODEPAX Report, Lausanne 1970, 116-179. Esta ponencia fue publicada en español con el título *Hacia una teología de la liberación* (Bogotá 1971). El presente trabajo continúa esa línea de reflexión.

# I

# Teología y liberación

Teología y liberación son términos susceptibles de interpretaciones diversas. Para plantear debidamente y con cierta claridad la cuestión que nos ocupa, es necesario examinar críticamente la noción de *teología* que vamos a usar a lo largo de estas páginas. Del mismo modo, se impone, en una primera aproximación por lo menos, lo que entendemos por *liberación*. Por lo demás, a medida que se avance en este trabajo se podrá matizar y profundizar este intento inicial.

# 1

# TEOLOGÍA: REFLEXIÓN CRÍTICA

LA reflexión teológica — inteligencia de la fe — surge espontánea e ineludiblemente en el creyente, en todos aquellos que han acogido el don de la palabra de Dios. La teología es, en efecto, inherente a una vida de fe que busque ser auténtica y plena, y, por lo tanto, a la puesta en común de esa fe en la comunidad eclesial. En todo creyente, más aún, en toda comunidad cristiana, hay pues un esbozo de teología, de esfuerzo de inteligencia de la fe. Algo así como una pre-comprensión de una fe hecha vida, gesto, actitud concreta. Es sobre esta base, y sólo gracias a ella, que puede levantarse el edificio de la teología, en el sentido preciso y técnico del término. No es únicamente un punto de partida. Es el suelo en el que la reflexión teológica hunde tenaz y permanentemente sus raíces y extrae su vigor[1].

Pero el enfoque del trabajo teológico — estrictamente hablando — ha conocido muchos avatares a través de

---

[1] Ocurre con la teología lo que A. Gramsci decía de la filosofía: «Es necesario destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía sea algo sumamente difícil porque es la actividad intelectual propia de una determinada categoría de especialistas científicos o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es necesario, por eso, demostrar previamente que todos los hombres son filósofos, definiendo los límites y el carácter de esta filosofía espontánea, propia de todo el mundo»: *Avviamento allo studio della filosofia e del materialismo storico.* Saggio introduttivo, en *La formazione dell'uomo.* Roma 1969, 217.

la historia de la iglesia. «Ligada — escribe Ch. Duquoc — a la *tarea* de la iglesia (la teología) está en dependencia de su devenir histórico» [2]. Además, como Y.-M. Congar lo observaba recientemente, esta evolución ha sido, en cierta forma, acelerada en los últimos años: «La situación teológica, incluso el mismo concepto de trabajo teológico, ha sufrido variaciones en un cuarto de siglo» [3].

## I

## LAS TAREAS CLÁSICAS DE LA TEOLOGÍA

El quehacer teológico ha cumplido diversas funciones a lo largo de la historia de la comunidad cristiana; pero esto no significa necesariamente, que esos enfoques estén, hoy, definitivamente archivados. A través de modalidades cambiantes, lo esencial del esfuerzo por una inteligencia de la fe se mantiene. Más aún, los intentos más penetrantes y de mayor envergadura han dejado aportes decisivos, roturando senderos por los que debe transitar toda reflexión teológica. En esta óptica, es más exacto hablar de tareas permanentes — aunque hayan surgido en un momento dado de la historia de la iglesia — que de etapas, históricamente superadas, de la teología. Dos de esas funciones son consideradas como clásicas: la teología como sabiduría y la teología como saber racional.

---

[2] *Théologie et mission de l'église:* LV 71 (1965) 55. Cf. el conocido artículo de Y.-M. CONGAR, *Théologie* en DTC (escrito en 1939, publicado en 1943) XV, col. 346-447. V. también, Y.-M. CONGAR, *La fe y la teología.* Herder, Barcelona 1970, y el sugestivo estudio de J. COMBLIN, *Historia da teologia católica.* São Paulo 1969.

[3] Y.-M. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy.* Sígueme, Salamanca 1971, 15; cf. G. THILS, *Orientations de la théologie.* Louvain 1958; A. KOPLING, *Katholische Theologie gestern und heue.* Thematik und Entfaltung Deutscher katholischer Theologie vom I Vaticanum bis zur Gegenwart. Bremen 1964; W. KASPER, *Unidad y pluralidad en teología.* Los métodos dogmáticos. Sígueme, Salamanca 1969; P. TOUILLEUX, *Introduction critique à la théologie.* Paris 1968.

## 1. *La teología como sabiduría*

En los primeros siglos de la iglesia, lo que ahora llamamos teología estuvo estrechamente ligado a la vida espiritual [4]. Se trataba fundamentalmente de una meditación sobre la Biblia [5], orientada al progreso espiritual. Se distinguía entre los «principiantes», simples fieles, y los «avanzados» que buscan la perfección [6]. Esta teología fue sobre todo monástica y, por lo tanto, caracterizada por una vida espiritual alejada del quehacer mundano [7], modelo de todo cristiano deseoso de enderezar sus pasos por la senda estrecha de la santidad, de toda vida cristiana ávida de perfección espiritual.

Deseosa de entrar en diálogo con el pensamiento de su época, esta teología usó categorías platónicas y neoplatónicas. En estas filosofías encontró una metafísica que subrayaba la existencia de un mundo superior y la trascendencia de un absoluto del que todo venía y al que todo retornaba [8]. La vida presente, en cambio, marcada por una radical contingencia, no aparecía suficientemente valorada.

Importa recordar, sin embargo, que en esa misma época las reflexiones de los padres griegos sobre la teología del mundo — cosmos e historia — van más allá de

---

[4] Había una cierta equivalencia entre los términos *docto* y *santo* cf Y M CONGAR, obras citadas, y L BOUYER, *La spiritualité du nouveau testament et des peres* Paris 1960

[5] De allí la designación de *sacra pagina* o *sacra eruditio* Cf J DE GHELLINCK, *Pagina et sacra pagina* Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigne, en *Mélanges A Peter* Louvain 1947, 23 59

[6] Cf H DE LUBAC, *Exégèse médiévale* Les quatre sens de l'Escriture, 3 vol Paris 1959 1961

[7] Cf los trabajos de R Bultot sobre el «desprecio del mundo», una buena visión de conjunto de la controversia suscitada por ellos en L J BATAILLON - J P JOSSUA, *Le mépris du monde* RSPT 1 (1967) 23-27

[8] Cf R ARNON, *Platonisme des peres* en DTC XII 2, col 2258 2392

una simple meditación espiritual personal, y la sitúan en un contexto más amplio y fecundo.

Hacia el siglo XIV se inicia una separación entre teólogos y espirituales. Esta escisión se encuentra, por ejemplo, en un libro como *La imitación de Cristo,* que marcó fuertemente la espiritualidad cristiana durante los últimos siglos. Aún hoy sufrimos de este divorcio, si bien es cierto que la renovación bíblica y la necesidad de reflexionar sobre la espiritualidad de los laicos, nos está dando esbozos de lo que puede considerarse una nueva teología espiritual [9].

La función espiritual de la teología, tan importante en los primeros siglos, puesta en paréntesis después, constituye, no obstante, una dimensión permanente de la teología [10].

## 2. *La teología como saber racional*

A partir del siglo XII comienza a constituirse la teología como ciencia: «Se había pasado de la *sacra pagina* a la *teología* en el sentido moderno que Abelardo... fue el primero en usar» [11]. El proceso culmina con Alberto Magno y Tomás de Aquino. Las categorías aristotélicas permiten calificar a la teología como «ciencia subalterna» [12]. Santo Tomás tiene, sin embargo, una visión amplia y sintética: la teología no es sólo ciencia, sino también una sabiduría cuya fuente es la caridad que une al hom-

---

[9] Las obras de R Guardini, Y -M Congar, R Voillaume, L Evely, A Paoli, P R Régamey y de muchos otros, ejemplifican este esfuerzo

[10] H Urs von Balthasar reclamaba ya hace años su urgencia *Teología y santidad,* en *Ensayos teológicos* I *Verbum caro* Guadarrama, Madrid 1964, 235 268, ID , *Espiritualidad,* en *Ibid* , 269 290

[11] Y M CONGAR, *La fe y la teología,* 254 s

[12] ST 1, c I, cf Y M CONGAR y J COMBLIN, obras citadas Ver también M -D CHENU, *La théologie est elle une science?* Paris 1957.

bre con Dios [13]. Pero este equilibrio no sobrevive a la ruptura entre teología y espiritualidad que, como lo hemos recordado, se opera en el siglo XIV.

Esta noción de ciencia es hoy ambigua porque no corresponde al sentido generalmente aceptado por la mentalidad moderna. Pero lo esencial en la obra de Tomás de Aquino es que la teología aparece como una disciplina intelectual, fruto del encuentro de la fe y la razón [14]. Más vale por eso, en esta perspectiva, hablar del quehacer teológico no como una ciencia, sino como un saber racional.

Esta función de la teología es, también, permanente. Permanente en tanto que encuentro entre la fe y la razón, y no en forma exclusiva entre la fe y la filosofía determinada. Y ni siquiera entre la fe y la filosofía. La razón tiene, hoy en particular, muchas otras manifestaciones *además* de la filosófica. La inteligencia de la fe comienza a hacerse también, en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas. Es evidente, por ejemplo, la importancia de las ciencias sociales para la reflexión teológica en América latina. Un pensamiento teológico que no presente este carácter racional y desinteresado no sería verdaderamente fiel a la inteligencia de la fe.

Pero conviene recordar, en atención a los rezagos que aún persisten, que en la escolástica posterior al siglo XIII asistimos a una degradación del concepto tomista de la teología [15]; surge entonces, pese a las apariencias, un modo muy diferente de enfocar el quehacer teológico. Las exigencias de un saber racional se reducirán a la necesidad

---

[13] Ver al respecto, el sólido comentario a la *Summa* I, c. 1, de M. CORBIN, *La fonction et les principes de la théologie selon la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin:* RSR 3 (1967) 321-366.

[14] Aspecto muy bien subrayado por C. DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique:* NRT 10 (1961) 1034-1050, y 1 (1962) 17-35.

[15] Cf. *Ibid.*

de una sistematización y de una exposición clara[16]. Esta teología escolástica se convertirá así, poco a poco —sobre todo a partir del concilio de Trento—, en una disciplina auxiliar del magisterio eclesiástico; su función será, entonces, «1. definir, exponer y explicar las verdades reveladas; 2. examinar las doctrinas, denunciar y condenar las doctrinas falsas, defender las verdaderas; 3. enseñar con autoridad las verdades reveladas»[17].

En resumen, la teología es necesariamente espiritual y saber racional. Son funciones permanentes, e indispensables, de toda reflexión teológica. Ambas tareas deben, sin embargo, ser en parte recuperadas de las escisiones o deformaciones sufridas a lo largo de la historia. Y, sobre todo, habrá que conservar de ellas la perspectiva y el estilo de una reflexión, más que tal o cual logro determinado, alcanzado en un contexto histórico diferente al nuestro.

## II

## LA TEOLOGÍA COMO REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE LA PRAXIS

Esta función de la teología se dibuja y se afirma, gradualmente, en los últimos años. Pero tiene antecedentes en los primeros siglos de la iglesia. La teología agustiniana de la historia, que encontramos en *La ciudad de Dios,* parte, por ejemplo, de un verdadero análisis de los signos de los tiempos y de las exigencias que ellos plantean a la comunidad cristiana.

---

16 «Según la escolástica clásica, el carácter científico de la teología consiste en su sistematización .. El papel de la razón se reduce entonces a la claridad de la exposición»: J. COMBLIN, *Historia da teologia católica,* 71.

17 *Ibid.,* 10. Esto llevará normalmente a dar mayor autoridad a los centros teológicos cercanos al magisterio, en especial a las universidades romanas.

## 1. *La praxis histórica*

Diversos factores han contribuido a subrayar en forma preferente, y de modo distinto al pasado inmediato, los aspectos existenciales y activos de la vida cristiana.

Se ha operado, en primer lugar, un fecundo redescubrimiento de la *caridad* como centro de la vida cristiana. Esto ha llevado a ver la fe, más bíblicamente, como un acto de confianza, de salida de uno mismo, como un compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás [18]. Es en ese sentido que san Pablo nos dirá que la fe opera por la caridad: el amor es el sustento y la plenitud de la fe, de la entrega al otro e, inseparablemente, a los otros. Ese es el fundamento de la *praxis* del cristiano, de su presencia activa en la historia. Para la Biblia la fe es la respuesta total del hombre a Dios que salva por amor [19]. En esta perspectiva, la inteligencia de la fe aparece como la inteligencia no de la simple afirmación — y casi recitación — de verdades, sino de un compromiso, de una actitud global, de una postura ante la vida.

Paralelamente, se da en la *espiritualidad* cristiana una evolución significativa. En los primeros siglos, asistimos al primado — y casi a la exclusividad — de un cierto tipo de vida contemplativa, anacoreta y monástica, que se caracteriza por el alejamiento del mundo, y se presenta como el modelo del camino hacia la santidad. Alrededor del siglo XII se empieza a entrever la posibilidad de compartir la contemplación a través de la predicación y otras formas

---

[18] Cf. entre otros, G. GILLEMAN, *Le primat de la charité dans la théologie morale.* Bruxelles 1954; J. MOUROUX, *Creo en ti.* Flors, Barcelona 1964; B. HÄRING, *La ley de Cristo.* Herder, Barcelona ⁴1964; A. LIÉGÉ, *Adultes dans le Christ.* Paris 1958; J. RATZINGER, *La fraternidad cristiana.* Taurus, Madrid 1962; C. SPIQ, *Teología moral del nuevo testamento.* Pamplona 1970.

[19] Cf. J. ALFARO, *Fides in terminologia biblica:* Gregorianum 42 (1961) 463-505.

de vida apostólica; esta perspectiva se concreta en la vida mixta (contemplativa y activa) de las órdenes mendicantes, y se expresa en la fórmula: «contemplata aliis tradere» (transmitir a los demás lo contemplado) [20]. Pero esta etapa, considerada desde un punto de vista histórico, se presenta como una transición a la espiritualidad ignaciana, que busca una difícil pero fecunda síntesis entre contemplación y acción: «in actione contemplativus» (contemplativo en la acción) [21]. Este proceso, reforzado en los últimos años por la búsqueda de una espiritualidad del laicado, culmina hoy con los estudios sobre el valor religioso de lo profano y la espiritualidad del actuar del cristiano en el mundo [22].

En forma convergente, se es, en nuestros días, cada vez más sensible a los *aspectos antropológicos* de la revelación [23]. La palabra sobre Dios es, simultáneamente, promesa para el mundo. El mensaje evangélico al revelarnos a Dios, nos revela a nosotros mismos en nuestra situación ante el Señor y con los demás hombres. El Dios de la revelación cristiana es un Dios hecho hombre, de ahí la célebre expresión de K. Barth sobre el antropocentrismo cristiano: «el hombre es la medida de todas las cosas, desde que Dios se hizo hombre» [24]. Todo esto trae como consecuencia la revalorización de la presencia y el actuar del hombre

---

[20] Cf. ST 2-2, q. 188.

[21] Como se sabe, la frase es de Nadal, pero expresa bien la intuición de Ignacio de Loyola. Cf. M. GIULIANI, *Trouver Dieu en toutes choses:* Christus 4 (1955) 172-194, y G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola.* Paris 1958.

[22] Cf. Y.-M. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado.* Estela, Barcelona ³1965, c. IX: «En el mundo y no del mundo»; O. RABUT, *Valor espiritual de lo profano.* Estela, Barcelona 1965; Ph. ROQUEPLO, *Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?* Sígueme, Salamanca 1969.

[23] «... Hoy la teología dogmática —escribe K. Rahner— debe llegar a ser una antropología teológica... Este "antropocentrismo" es necesario y fecundo»: *Théologie et anthropologie,* en *Théologie d'aujourd'hui et de demain.* Paris 1967, 99. Cf. J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano.* Sígueme, Salamanca 1972; C. DUMONT, *Pour une conversion «anthropocentrique» dans la formation des clercs:* NRT 5 (1965) 449-465; y L. MALEVEZ, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme:* NRT (1968) 785-800.

[24] *Christengemeinde und Bürgergemeinde.* Zürich 1946, 36.

en el mundo, particularmente en relación con otros hombres.

> El movimiento de la reflexión teológica se ha visto caracterizado, en su conjunto, por una transferencia de la atención al puro en-sí de las realidades sobrenaturales, a la relación que tienen con el hombre, con el mundo, con los problemas y las afirmaciones de todos aquellos que, para nosotros, representan a los *otros* [25].

Ningún *horizontalismo* en esta actitud [26]. Se trata, simplemente, del redescubrimiento de la unidad indisoluble del hombre y Dios [27].

De otro lado, *la vida misma de la iglesia* aparece, cada vez más netamente, como un *lugar teológico.* A propósito de la participación de los cristianos en los grandes movimientos sociales de la época, M.-D. Chenu escribía, perspicazmente, hace más de 30 años:

> Dan tantos *lugares* teológicos *en acto,* para la doctrina de la gracia, de la encarnación, de la redención, además expresamente promulgados y descritos a medida por las encíclicas de los papas. Malos teólogos, los que, encerrados en sus infolios y sus disputas escolásticas, no estén abiertos a esos espectáculos, no sólo en el piadoso fervor de su corazón, sino formalmente en su ciencia; dato teológico en pleno rendimiento, en la *presencia* del Espíritu [28].

En esta perspectiva trató de situarse hace unas décadas la así llamada «teología nueva». Y este carácter fontal de la vida de la iglesia para todo análisis teológico ha sido recordado con frecuencia desde entonces. La palabra de

---

25 *Situación y tareas de la teología hoy,* 33-34.

26 Cf. la polémica entre Y.-M. Congar *(Situación y tareas* .., 77-83) y la revista «Frères du monde», 46-47, 49-50 (1967). Consultar una visión de conjunto sobre este asunto en J.-P. JOSSUA, *Christianisme horizontal ou vertical?:* PM 4 (1968) 245-255.

27 Cf. más adelante capítulo 10.

28 *La théologie au Saulchoir* (texto de 1937) en *La parole de Dieu* I. La foi dans l'intelligence. Paris 1964, 259. R. Laurentin ha recordado con razón este carácter de lugar teológico de la vida de la iglesia, en *Développement et salut.* Paris 1969, 13-14.

Dios convoca, y se encarna en la comunidad de fe que se entrega al servicio de todos los hombres. El concilio Vaticano II ha reafirmado con fuerza la idea de una iglesia de servicio y no de poder, que no está centrada en ella misma, y que no «se encuentra» sino cuando «se pierde», cuando vive «las alegrías y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres en nuestro tiempo» (GS 1). Todo lo cual da un nuevo enfoque para ver la presencia y el actuar de la iglesia en el mundo en el punto de partida de una reflexión teológica.

En la misma línea, pero dando un paso que permite salir de un estrecho ámbito eclesial, se sitúa lo que desde Juan XXIII y Vaticano II comienza a llamarse una teología de los *signos de los tiempos* [29]. No hay que olvidar, en efecto, que los signos de los tiempos no son sólo una llamada al análisis intelectual. Son, ante todo, una exigencia de acción pastoral, de compromiso, de servicio a los demás. Escrutar los signos de los tiempos comprende ambas dimensiones. De ahí que la *Gaudium et spes* 44, señale que esta responsabilidad concierne a todo cristiano, y, en especial, a pastores y teólogos:

> Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada.

---

[29] Pese a su enorme interés, la noción de signos de los tiempos no tiene todavía un contenido claro y bien delimitado. La *Gaudium et spes* no arriesga una definición; se ciñe a una descripción y a sacar algunas consecuencias para la vida de fe. Cf. M.-D. CHENU, *Los signos de los tiempos.* Reflexión teológica, en *La iglesia en el mundo de hoy* II. Taurus, Madrid 1970, 253-278. Ver también la documentación sobre «Signos de los tiempos» en Concilium 25 (1967) 313-322; y en una perspectiva más latinoamericana, M. MCGRATH, *Los signos de los tiempos en América latina hoy,* y E. PIRONIO, *Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América latina,* en *La iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del concilio* I. Ponencias de la Conferencia Episcopal de Medellín. Bogotá 1968, 73-100 y 101-122, respectivamente.

Atribuir este papel a todo miembro del pueblo de Dios, y hacer mención especial de los pastores —encargados de orientar la acción de la iglesia— subraya la llamada al compromiso que implican los signos de los tiempos. Indisolublemente unida a este aspecto, la función de los teólogos (su inclusión, en el texto citado, encontró, sin embargo, algunas resistencias en los debates conciliares) será la de contribuir a una mayor lucidez, gracias a un análisis intelectual, en ese compromiso.

Otro factor, de origen *filosófico* esta vez, concurre a subrayar la importancia de la acción humana como punto de partida de toda reflexión. La problemática filosófica de nuestro tiempo está fuertemente marcada por las nuevas relaciones del hombre con la naturaleza, nacidas del avance de la ciencia y la técnica. Esos nuevos vínculos repercuten en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y de su relación activa con los demás. M. Blondel, rompiendo con un espiritualismo vacío e infecundo, y queriendo darle al quehacer filosófico una mayor concreción y vitalidad, lo planteó como una reflexión crítica de la acción. Reflexión que intenta captar la lógica interna de una acción a través de la cual el hombre busca realizarse, trascendiéndose continuamente [30]. Blondel contribuyó, así, a elaborar una *apologética* nueva, y se convirtió en uno de los pensadores de mayor ascendiente en la teología contemporánea, incluso la más reciente.

A esto se añade la influencia del *pensamiento marxista* centrado en la praxis, dirigido a la transformación del

---

[30] Cf. M. BLONDEL, *L'action*. Paris 1893. Para un buen estudio del método blondeliano, consultar H. DUMÉRY, *Critique et religion*. Paris 1957, y, del mismo autor, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*. Paris 1963.

[31] Es conocido el texto de Marx: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; pero de lo que se trata es de transformarlo»: *Tesis sobre Feuerbach* n. 11. El papel exacto que juega la noción de praxis en el pensamiento de Marx, es asunto controvertido: cf. un rápido recuerdo de las diferentes posiciones en A. SÁNCHEZ VÁSQUEZ, *Filosofía de la praxis*. México 1967, 43-45.

mundo [31]. Tiene sus inicios a mediados del siglo pasado, pero su gravitación se ha acentuado en el clima cultural de los últimos tiempos. Son muchos los que piensan, por eso, con Sartre que «el marxismo, como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy, no es superable» [32]. Sea como fuere, de hecho, la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo. Y es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia [33].

Más aún, la teología percibe gracias a ese cotejo lo que su esfuerzo de inteligencia de la fe recibe de esta praxis histórica del hombre, así como lo que su propia reflexión puede significar para esa transformación del mundo.

Finalmente, el redescubrimiento, en teología, de la dimensión escatológica ha llevado a hacer ver el papel central de la *praxis histórica*. En efecto, si la historia humana es, ante todo, una abertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político, construyéndola el hombre se orienta y se abre al don que da sentido último a la historia: el encuentro definitivo y pleno con el Señor y con los demás hombres. «Hacer la verdad» como dice el evangelio adquiere así una significación precisa y concreta: la importancia del actuar en la existencia cristiana.

---

[32] R. GARAUDY, *Perspectivas del hombre*. Fontanella, Barcelona 1970, 122.

[33] Cf. la obra colectiva *Christentum und Marxismus heute*. Wien 1966; J. GIRARDI, *Marxismo y cristianismo*. Taurus, Madrid 1968; y G. COTTIER, *Chrétiens et marxistes*. Tours 1967. Ver también R. GARAUDY, *Del anatema al diálogo*. Ariel, Barcelona 1960. Falta, sin embargo, una confrontación teórica y práctica de alto nivel que deje los caminos trillados para el «diálogo» e innove creadoramente. Para ello, las experiencias de peso, en la praxis social, son fundamentales; las que hay no tienen todavía ni el tiempo ni la densidad requeridas. En este sentido, lo que está ocurriendo en América latina — y no sólo en Cuba y Chile — puede ser, está siendo ya, un laboratorio.

La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con él y de la fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia. Es más, únicamente haciendo esta verdad se *veri-ficará,* literalmente hablando, nuestra fe. De ahí el uso reciente del término, que choca todavía a algunas sensibilidades, de *ortopraxis.* No se pretende con ello negar el sentido que puede tener una *ortodoxia* entendida como una proclamación y una reflexión sobre afirmaciones consideradas verdaderas. Lo que se busca es equilibrar, e incluso rechazar, el primado y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana; y, sobre todo, el esmero —muchas veces obsesivo— en procurar una ortodoxia que no es, a menudo, sino fidelidad a una tradición caduca o a una interpretación discutible. Más positivamente, lo que se quiere es hacer valer la importancia del comportamiento concreto, del gesto, de la acción, de la praxis en la vida cristiana.

> Y ésta me parece —decía al respecto E. Schillebeeckx en una entrevista— que ha sido la transformación mayor que se ha operado en la concepción cristiana de la existencia. Es evidente que el pensamiento también es necesario para la acción, pero la iglesia se ha preocupado esencialmente, durante siglos, de formular verdades, y, mientras tanto, no hacía nada por conseguir un mundo mejor. En otras palabras, se limitó a la ortodoxia y terminó dejando la ortopraxis en manos de los que estaban fuera de la iglesia y de los no creyentes [34].

En última instancia, esta preocupación por la praxis busca evitar que sea —que siga siendo— cierta la sarcás-

---

[34] VARIOS, *La teología,* en *Los católicos holandeses.* Bilbao 1970, 25. Consultar sobre estas cuestiones el interesante artículo de M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine:* Esprit (1971) 1177-1214.

tica frase de G. Bernanos: «Dios no elige a los mismos hombres para guardar su palabra que para cumplirla» [35].

## 2. *Reflexión crítica*

Todos estos factores han llevado a percibir mejor que la comunión con el Señor significa, ineludiblemente, una vida cristiana centrada en el compromiso, concreto y creador, de servicio a los demás. Han llevado, igualmente, a redescubrir o a explicitar la función de la teología como reflexión crítica. Conviene precisar, sin embargo, lo que entendemos por esto.

La teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de sí misma, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales. Pero no es únicamente a este punto de vista, de carácter epistemológico, al que aludimos cuando hablamos de la teología como una reflexión crítica. Nos referimos, también a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. Pero, además y sobre todo, tomamos esa expresión como la teoría de una práctica determinada. La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica [36]

---

[35] *Lettre aux anglais*. Paris 1948, 245. Sobre el carácter, en cierto modo, tradicional de esta importancia de la praxis, consultar las observaciones matizadas de C. Dumont, *De trois dimensions retrouvées en théologie:* NRT 6 (1970) 570-580.

[36] En definitiva, es válido también, para la teología así concebida, lo que

Por su predicación del mensaje evangélico, por sus sacramentos, por la caridad de sus miembros, la iglesia anuncia y acoge el don del reino de Dios en el corazón de la historia humana [37]. La comunidad cristiana profesa una «fe que opera por la caridad». Ella es — debe ser — caridad eficaz, acción, compromiso al servicio de los hombres. La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después,* es acto segundo [38]. Puede decirse de la teología lo que afirmaba Hegel de la filosofía: sólo se levanta al crepúsculo. La acción pastoral de la iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas. La teología no engendra la pastoral, es más bien reflexión sobre ella; debe saber encontrar en ella la presencia del Espíritu inspirando el actuar de la comunidad cristiana [39]. La vida, predicación y compromiso histórico de la iglesia será, para la inteligencia de la fe, un privilegiado lugar teológico.

*Reflexionar sobre la presencia y el actuar del cristiano* en el mundo significa, además, y esto es de importancia capital, salir de las fronteras visibles de la iglesia, estar abierto al mundo, recoger las cuestiones que se plantean en él, estar atento a los avatares de su devenir histórico. Lo dice Y.-M. Congar:

---

en otra perspectiva escribía J C MARIATEGUI, *Peruanicemos al Perú* Lima 1970, 119 «La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican» Este enfoque de la teología como reflexión crítica se halla ya en nuestro trabajo *La pastoral de la iglesia en America latina* Montevideo 1968

[37] La crítica pertinente de R Schnackenburg a expresiones como «construir el reino de Dios» o «extender el reino de Dios en la tierra» *Regne et royaume de Dieu* Paris 1964, 294 Crítica recogida por H KUNG, *La iglesia* Herder, Barcelona 1968, 64.

[38] «Todos los cuerpos juntos, y todos los espíritus juntos, y todas sus producciones, no equivalen al menor movimiento de caridad De todos los cuerpos en su conjunto, no podría lograrse un pequeño pensamiento De todos los cuerpos y espíritus no podría sacarse un movimiento de caridad» B PASCAL, *Pensamientos,* n 829 (edición J Chevalier)

[39] «La teología — escribe K Barth desde otro contexto — viene después de las afirmaciones de la iglesia sobre Dios, en la medida en que ella plantea a la iglesia la cuestión de la verdad de esas afirmaciones, en la medida en que ella

> Si la iglesia quiere acercarse a los verdaderos problemas del mundo actual y esforzarse por esbozar una respuesta..., debe abrír un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral. En lugar de partir sólo del dato de la revelación y la tradición, como lo ha hecho generalmente la teología clásica, habrá de partir de hechos y preguntas, recibidos del mundo y de la historia [40].

Esta abertura a la totalidad de la historia humana es precisamente la que permite que la teología pueda cumplir sin estrecheces una función crítica de la praxis eclesial.

Esta tarea es indispensable. La reflexión a la luz de la fe debe acompañar constantemente el actuar pastoral de la iglesia. La teología, relativizando las realizaciones históricas, contribuye a que la sociedad y la iglesia no se instalen en lo que no es sino provisorio. La reflexión crítica juega permanentemente, así, en sentido inverso al de una ideología racionalizadora y justificadora de un determinado orden social y eclesial. De otro lado, la teología, re*cordando las fuentes de la revelación, coadyuva a orientar* la acción pastoral poniéndola en un contexto más amplio, dando de este modo su aporte para que no se caiga en el activismo y en el inmediatismo. La teología, en tanto que reflexión crítica, cumple así una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana, evitándoles todo fetichismo e idolatría. Evitando, también, un narcisismo pernicioso y empequeñecedor. La teología, así entendida, tiene un necesario y permanente papel en la liberación de toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada por la propia institución eclesiástica, que impide acercarse auténticamente a la palabra del Señor.

Reflexión crítica sobre la sociedad y la iglesia, la teología es una inteligencia progresiva y, en cierta forma,

---

las juzga, no según ciertos criterios extranjeros a la iglesia, sino más bien según el origen y el objeto de la iglesia»: *Dogmatique* I, 1. Genève 1953, 2.

[40] Y.-M. CONGAR, *Situación y tareas ..*, 89-90.

variable. Si el compromiso, en efecto, de la comunidad cristiana reviste formas diferentes a lo largo de la historia, la inteligencia que acompaña las vicisitudes de ese compromiso se renovará continuamente y tomará en cierto modo senderos inéditos. Una teología que no tenga más puntos de referencia que «verdades» establecidas de una vez por todas — y no la verdad que es también camino — sólo puede ser estática y, a la larga, estéril. En este sentido, adquiere una nueva validez el texto tantas veces citado, y mal interpretado de H. Bouillard: «Una teología que ya no fuese actual, sería una teología falsa» [41].

Finalmente, la teología considerada de este modo, es decir, en su ligazón con la praxis, cumple una función profética en tanto que hace una lectura de los acontecimientos históricos con la intención de desvelar y proclamar su sentido profundo. En eso consiste, precisamente, para O. Cullmann, el papel profético:

> Contrariamente al adivino, el profeta no se limita a transmitir revelaciones aisladas: su profecía se hace predicción, mensaje; él explica al pueblo la verdadera significación de los acontecimientos, él le hace conocer a cada instante el plan y la voluntad de Dios [42].

Pero, si la teología parte de esta lectura y contribuye a descubrir la significación de los acontecimientos históricos, es para hacer que el compromiso liberador de los cristianos en ellos sea más radical y más lúcido. Sólo el ejercicio de la función profética, así entendida, hará del teólogo lo que, tomando una expresión de A. Gramsci, puede llamarse un nuevo tipo de «intelectual orgánico» [43].

---

[41] H. BOUILLARD, *Conversion ot grâce chez saint Thomas d'Aquin.* Paris 1944, 219.

[42] O. CULLMANN, *Christologie du nouveau testament.* Neuchâtel 1958, 19.

[43] Cf. A. CRAMSCI, *La formazione degli intellettuali,* en *Scritti politici.* Roma 1967, 830-840.

Alguien, esta vez, comprometido personal y vitalmente con hechos históricos, fechados y situados, a través de los cuales países, clases sociales, hombres pugnan por liberarse de la dominación y opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres. En última instancia, en efecto, la verdadera interpretación del sentido desvelado por la teología se da en la praxis histórica.

> La hermenéutica del reino de Dios —observaba E. Schillebeeckx— consiste sobre todo en hacer que el mundo sea mejor. Solamente así podrá descubrir lo que significan estas palabras: el reino de Dios [44].

Estamos, pues, ante una hermenéutica política del evangelio [45].

## *Conclusión*

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como ser racional, sino que las supone y necesita.

Pero esto no es todo. No se trata, en efecto, de una simple yuxtaposición. El quehacer crítico de la teología lleva necesariamente a una redefinición de esas otras dos tareas. En adelante, sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, como punto de partida y como contexto, la praxis histórica. Es en obligada referencia a ella donde deberá elaborarse un conocimiento del progreso espiritual a partir de la Escritura; y es en ella, también, don-

---

44 VARIOS, *Los católicos holandeses*, 29. Poco antes el autor reconoce que la hermenéutica del reino de Dios supone también una reinterpretación de la Biblia

45 Cf. el interesante artículo de J. Moltmann, cuyo subtítulo es precisamente «Hacia una hermenéutica política del evangelio»: *Historia de la existencia e historia del mundo*, en *Esperanza y planificación del futuro*. Sígueme, Salamanca 1971, 215-244.

de la fe recibe las cuestiones que le plantea la razón humana. La relación fe-ciencia se situará en el contexto de la relación fe-sociedad y en el de la consiguiente acción liberadora. En el presente trabajo, dada la índole del tema que nos ocupa, tendremos en cuenta, sobre todo, esta función crítica de la teología con las imbricaciones que acabamos de indicar. Esto nos llevará a estar especialmente atentos a la vida de la iglesia en el mundo, a los compromisos que los cristianos, impulsados por el Espíritu y en comunión con otros hombres, van asumiendo en la historia. Atentos en particular a la participación en el proceso de liberación, hecho mayor de nuestro tiempo, y que toma una coloración muy peculiar en los países llamados del tercer mundo.

Este tipo de teología que parte de la atención a una problemática peculiar nos dará, tal vez, por una vía modesta, pero sólida y permanente, la *teología en perspectiva latinoamericana* que se desea y necesita. Y esto último no por un frívolo prurito de originalidad, sino por un elemental sentido de eficacia histórica, y también — ¿por qué no decirlo? — por la voluntad de contribuir a la vida y reflexión de la comunidad cristiana universal. Pero para ello, ese anhelo de universalidad — así como el aporte de la comunidad cristiana tomada en su conjunto — debe estar presente desde el inicio. Concretar ese anhelo sería superar una obra particular — provinciana y chauvinista — y hacer algo *singular,* propio y universal al mismo tiempo, y, por lo tanto, fecundo.

«El único futuro de la teología —ha escrito H. Cox— es convertirse en la teología del futuro» [46]. Pero esta teología del futuro deberá ser necesariamente una lectura crítica de la praxis histórica, del quehacer histórico, en el sentido que hemos tratado de esbozar. J. Moltmann dice

[46] H. Cox, *On not leaving it to the Snake.* London 1968, 12.

que los conceptos teológicos «no van a la zaga de la realidad... sino que la iluminan al mostrarle anticipadamente su futuro» [47]; pero precisamente en nuestro enfoque, reflexionar críticamente sobre la praxis liberadora no es ir a «la zaga» de la realidad. El presente de la praxis liberadora está, en lo más hondo de él, preñado de futuro, la esperanza forma parte del compromiso actual en la historia. La teología no pone de inicio ese futuro en el presente, no crea de la nada la actitud vital de la esperanza, su papel es más modesto: los explicita o interpreta como el verdadero sustento de la historia. Reflexionar sobre una acción que se proyecta hacia adelante no es fijarse en el pasado, no es ser el furgón de cola del presente: es desentrañar en las realidades actuales, en el movimiento de la historia lo que nos impulsa hacia el futuro. Reflexionar a partir de la praxis histórica liberadora, es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y se espera, es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente. Pero es hacerlo no a partir de un gabinete sino echando raíces, allí donde late, en este momento, el pulso de la historia, o iluminándolo con la palabra del Señor de la historia que se comprometió irreversiblemente con el hoy del devenir de la humanidad, para llevarlo a su pleno cumplimiento.

Por todo esto la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella — reunida en *ecclesia* — que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a

---

[47] J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*. Sígueme, Salamanca [2]1971, 44.

pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose — en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal — al don del reino de Dios.

# 2

# LIBERACIÓN Y DESARROLLO

EL mundo de hoy vive una profunda y acelerada transformación socio-cultural. Pero ella no se opera uniformemente, sino que por sus realizaciones y efectos ha diferenciado países y regiones a través del planeta.

El hombre contemporáneo, por otra parte, ha tomado clara conciencia de este desigual proceso de transformación, de las bases económicas del mismo y de los elementos relacionales que concurren a determinar situaciones y perspectivas. Percibe su propia situación y puede juzgarla comparativamente, puesto que vive en un mundo que se comunica con gran rapidez y eficacia; la situación de otros, no es ya más algo lejano o desconocido. Pero, más allá de las expectativas limitadas que tal comparación puede crear, el hombre percibe el proceso de transformación, o en todo caso quisiera orientarlo, como una búsqueda que satisfaga como finalidad de la organización y de la actividad social, las más fundamentales de las aspiraciones humanas: libertad, dignidad, posibilidad de realización personal para todos. Y el hombre contemporáneo sabe, además, que todos sus proyectos son posibles, son realizables por lo menos en gran medida.

La historia muestra, finalmente, que los logros de la humanidad son acumulativos, al mismo tiempo que los efectos de éstos y la experiencia colectiva de las genera-

ciones, abren nuevas perspectivas y permiten una renovada eficacia a los que les siguen. El fenómeno de toma de conciencia de las diferencias entre países, característico de nuestra época debido al auge de los medios de comunicación, es particularmente agudo en los países menos favorecidos por la evolución de la economía mundial, los países pobres, en los que vive la inmensa mayoría de la población mundial.

Los hombres de estos países tienen conciencia de las condiciones inaceptables en que vive la mayor parte de sus connacionales, y afirman la evidencia de que las desigualdades nacen del tipo de relación que muchas veces les ha sido impuesto. Por esto los esfuerzos por el cambio social revisten, en estos países, una gran urgencia y además, toman características conflictuales debido a las diferencias de expectativas, los grados de urgencia y los sistemas de relación y de poder imperantes. En efecto, conviene precisar, por una parte, que la expectativa actual (y muy reciente) de los países pobres va mucho más allá de la imitación o el seguimiento de los países ricos, y es necesariamente algo borrosa e imprecisa; por otra parte, la heterogeneidad interna de las sociedades y la presencia de condicionamientos externos en esos mismos países contribuye a definir urgencias diferentes en los grupos, todo lo cual engendra una dinámica de acción que es inevitablemente conflictual.

A los países pobres no les interesa repetir el modelo de los países ricos, entre otras cosas porque están cada vez más convencidos de que la situación de aquéllos es el fruto de la injusticia, de la coerción. Para ellos se trata de superar, es cierto, las limitaciones materiales, la miseria, pero para llegar a un tipo de sociedad que sea más humana.

# I
# LA NOCIÓN DE DESARROLLO

El término desarrollo parece haber expresado de manera sintética, y en primera aproximación, las aspiraciones de los hombres de hoy por consideraciones de vida más humanas. El término no es nuevo, pero su actual acepción en las ciencias sociales sí lo es, en razón de una problemática reciente y distinta. En efecto, la vieja antinomia riqueza-miseria no da cuenta, en forma completa, de los problemas y de las aspiraciones presentes de la humanidad.

## 1. *Origen*

Para algunos, el origen del término desarrollo sería, por decirlo así, negativo. Habría surgido como oposición al término subdesarrollo que expresaba la situación —y angustia— de los países pobres comparados con los países ricos [1].

Conviene recordar, quizá, algunos grandes jalones que concurren a precisar mejor la noción de desarrollo.

Tenemos en primer lugar la obra de J. A. Schumpeter [2], el primer economista después de los clásicos ingleses y de Marx en preocuparse de la dinámica a largo plazo. Schumpeter estudia un capitalismo de «circuito estacionario», es decir, un sistema que se repite período a período o que no conoce modificaciones sensibles en su estructura.

---

[1] Cf. Th. SUAVET, *Développement* en *Dictionnaire économique et social.* Paris [3]1962. Para L. J. Lebret «el concepto de desarrollo data de 1945»: *Dynamique concrete du développement.* Paris 1967, 38, pero no señala en forma precisa la fuente de su aserto. Cf. el estudio sistemático de J. FREYSSINET, *Le concept du sousdéveloppement.* Paris 1966.

[2] Cf. *Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung.* Leipzig 1912.

El elemento que rompe ese equilibrio e introduce un nuevo dinamismo es la *innovación,* fenómeno que es a la vez técnico-económico, pues supone creación en esos campos, pero también político-social, pues implica enfrentar el rechazo del medio y dominarlo. Schumpeter llama a este proceso, *Entwicklung,* que hoy traducimos por desarrollo, aunque las primeras traducciones lo hicieran por «evolución» [3], o «desenvolvimiento» [4].

La obra del economista australiano Colin Clark representa otro jalón importante [5]. Clark reivindica que el objetivo de la actividad económica no es la riqueza, sino el *bienestar;* término que se entiende como la satisfacción que proporcionan los recursos de que se dispone. Clark se propone realizar mediciones de bienestar y efectuar comparaciones en el tiempo y en el espacio, y al hacerlo pone en evidencia las diferencias entre países en función de diversos indicadores. Los cálculos muestran que los más altos niveles de bienestar son los de los países industrializados. Clark designa, entonces, con el término progreso (no desarrollo), el camino que deben seguir los países pobres hacia la industrialización.

Un papel importante, aunque en otro plano, juega en este proceso la Conferencia de Bandung, realizada en 1955. En ella se reunieron un gran número de países en particular de Asia y Africa, que se reconocieron como pertenecientes a un tercer mundo, subdesarrollado, frente a dos mundos desarrollados, capitalista y socialista. Esta Conferencia quiso ser el inicio de una política que debía permitir salir de este estado de cosas. Los hechos ulteriores no respondieron siempre a las expectativas suscitadas, pese a eso Bandung significó una aguda toma de concien-

---

3 *Théorie de l'évolution économique* (traducción francesa). Paris 1935.

4 *Teoría del desenvolvimiento económico* (traducción castellana). México 1957.

5 Cf. *The conditions of economic progress.* London 1940.

cia de la situación de subdesarrollo y una proclamación de su carácter insostenible [6].

## 2. *Enfoques*

El concepto de desarrollo no está claramente delimitado [7]. Hay enfoques diversos. Más que recorrerlos detenidamente, interesa recordar, en forma sucinta, las grandes perspectivas en que se sitúan.

El desarrollo puede ser visto desde una óptica puramente económica. Y, en este sentido, sería sinónimo de *crecimiento económico.*

El grado de desarrollo de un país se mediría, por ejemplo, comparando su producto real o su renta per cápita con los de un país considerado como habiendo logrado un alto nivel de desarrollo. Se puede afinar y hacer al mismo tiempo más compleja esta medida, pero el esquema de fondo que la sustenta sería el mismo: el desarrollo es ante todo un aumento de riqueza, o a lo sumo, una elevación de niveles de bienestar.

Este sentido es el que aparece, históricamente, en primer lugar. Lo que condujo a esta visión es, quizá, la consideración del proceso vivido por Inglaterra, primer país que alcanzó su desarrollo, y que, como es comprensible, interesó inicialmente a la ciencia económica. Visión reforzada, después, por el espejismo que ha ejercido el bienestar de los pueblos ricos.

Pocos son los que adoptan hoy, explícitamente por lo menos, esta perspectiva [8]. Ella sirve más bien para opo-

---

6 Cf. al respecto, O. GUITARD, *Bandoung et le réveil des peuples colonisés.* Paris 1961.

7 «La palabra *desarrollo* es de uso demasiado reciente todavía para que su sentido esté fijado absolutamente». Th. SUAVET, *Développement, o. c.*

8 Entre ellos estaría una obra que por circunstancias especiales y gracias a

nerle concepciones más integrales. Sin embargo, ese punto de vista se conserva en forma más o menos larvada en la vía capitalista de desarrollo.

Las insuficiencias de la perspectiva anterior han llevado a otra más importante y más frecuente hoy. En ella, el desarrollo es visto como un *proceso social global* que comprende aspectos económicos, sociales, políticos y culturales. Esta concepción trata de hacer ver que esos diferentes planos son interdependientes. El avance de uno de ellos acarrea el de los otros, e, inversamente, el estancamiento de uno es una traba para el desarrollo de los demás [9].

Considerar el desarrollo como un proceso global lleva también a tener en cuenta todos los condicionamientos externos e internos de la evolución económica de un país. Y, a partir de esto, evaluar la distribución de los frutos y la mecánica de las relaciones entre los agentes de la vida económica. Esto ha sido trabajado, muy especialmente, por los científicos sociales que se han ocupado de la situación de los países del llamado tercer mundo; se llega así a la conclusión de que la dinámica de la economía mundial lleva simultáneamente a la creación de mayor riqueza para los menos y de mayor pobreza para los más [10].

De todo esto se deduce una estrategia de desarrollo que, teniendo en cuenta los diferentes aspectos, permita que un país pueda avanzar armónica y globalmente; evitando además que se caiga en peligrosos retrocesos.

---

medios de difusión bien calculados, conoció su época de gloria en los países subdesarrollados: W. W. ROSTOW, *Las etapas del crecimiento económico*. FCE, México [2]1963.

[9] «El desarrollo es un proceso social global, sólo por facilidad metodológica, o en sentido parcial, se puede hablar de desarrollo económico, político, cultural y social»: H. JAGUARIBE, *Desenvolvimento económico e desenvolvimento politico*. Rio de Janeiro 1967, 13. Cf. también por ejemplo, G. SEBREGONDI, *Sullo sviluppo della società italiana*. Boringhieri 1965; R. BARRE, *El desarrollo económico*. México [2]1964.

[10] Cf. más adelante, capítulo 4.

Enfocar el desarrollo como un proceso social global compromete necesariamente, para algunos, dimensiones éticas, lo que supone, en última instancia, una atención a valores humanos. El paso hacia la explicitación de una *perspectiva humanista* en la consideración del desarrollo se hace, pues, insensiblemente y prolonga, sin contradecirlo, el punto de vista anterior.

F. Perroux trabajó insistentemente en ese sentido. El desarrollo es para él «la combinación de cambios mentales y sociales de una población que la hacen apta para aumentar, acumulativa y durablemente, su producto real global»; más aún, «el desarrollo es pleno en la medida en que, por la reciprocidad de servicios, prepara la reciprocidad de conciencias» [11].

Sería un error pensar, por lo demás, que esta óptica que tiene en cuenta valores humanos es exclusiva de estudiosos de inspiración cristiana. Desde un horizonte marxista se encuentran puntos de vista convergentes [12].

---

[11] *La notion de développement,* en *L'économie du XXeme siecle* Paris 1964, 155 y 171, F Perroux señalaba ya esta perspectiva en 1952 en *De l'avarice des nations à une économie du genre humain,* en *Richesse et misere* 39e Semaine Sociale de France Paris 1952, 195 212 Ver en particular 199 202 y 210 L J LEBRET, *Dynamique concrète du développement,* 28 «El desarrollo, para nosotros — escribe L.-J Lebret —, es *el mismo objeto de la economía humana* Ésta es la disciplina del paso de una fase menos humana a una fase más humana, al ritmo más rápido que sea posible, con el costo más bajo que sea posible, teniendo en cuenta la solidaridad entre sub poblaciones y poblaciones » Encontramos la misma idea en esta otra definición, del mismo autor, sobre el desarrollo «Tener más para ser más» Como es sabido, esta expresión, así como la anterior, fueron asumidas por la *Populorum progressio* Cf también, L VELAOCHAGA, *Concepción integral del desarrollo* (folleto) Lima 1967

[12] Cf la temática del «hombre nuevo» y del «hombre total» de la sociedad comunista En ella — según un texto de juventud de K Marx —, el hombre se definirá no por su tener sino por su ser « por eso la abolición positiva de la propiedad privada no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato,* exclusivo, no sólo en el sentido de la posesión, del *tener* El hombre se apropia su *ser* universal de una manera universal, es decir, como un hombre total» K MARX, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte (1844),* en *Marx Engels Werke, Ergan zungsband, Schriften bis 1944, Erster Teil* Berlin 1968, 539 (Los dos últimos subrayados de la cita de Marx son nuestros ) Ver también R GARAUDY, *Del anatema al diálogo,* 347-351, H LEFÉBVRE, *Le matérialisme dialectique* Paris 1957, 133-152, cf igualmente, K KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto* México 1963, en especial 235-269.

Este enfoque de tipo humanista intenta colocar la noción de desarrollo en un contexto más amplio: en una visión histórica, en la que la humanidad aparece asumiendo su propio destino [13]. Pero esto lleva justamente a un cambio de perspectiva, que — previas algunas correcciones y la inclusión de otros elementos — preferitíamos designar con el término liberación. Es lo que trataremos de precisar en el siguiente parágrafo.

## II
## EL PROCESO DE LIBERACIÓN

### 1. *De la crítica al desarrollismo a la revolución social*

El término desarrollo ha sintetizado las aspiraciones de los pueblos pobres durante las últimas décadas. Pero recientemente ha comenzado a ser objeto de severas críticas, debido a las insuficiencias de las políticas desarrollistas propuestas a los países pobres para que salgan de su situación de subdesarrollo. Debido también, a las carencias de las realizaciones concretas de los gobiernos interesados. De ahí que *desarrollismo,* término derivado de desarrollo, tenga hoy sentido peyorativo, en particular, quizá, en América latina [14].

Se ha hablado mucho en los últimos tiempos de desa-

---

[13] Testigo de esa inevitable puesta en contexto es el siguiente párrafo de V. Cosmao: «Estamos así llevados, más allá de la integración del desarrollo social al desarrollo económico, o, como también se dice, de los factores extraeconómicos al desarrollo económico, a una visión de la historia en la que la humanidad toma colectivamente su destino colectivo, para humanizarlo en beneficio de todo el hombre y de todos los hombres»: *Les exigences du développement au service de l'homme:* PM 39 (1967) 581.

[14] Cf. la obra colectiva *Del desarrollo al desarrollismo.* Buenos Aires 1969, en especial el artículo de J. P. Franco, *Reflexiones críticas en torno al desarrollismo.*

rrollo. Se apostó por la ayuda de los países ricos al desarrollo de los pueblos pobres; se intentó incluso crear una cierta mística al respecto. Los alientos al desarrollo, intensos en América latina en la década del 50, despertaron esperanzas. Pero al no atacar las raíces del mal, fracasaron, provocando más bien confusión y frustración [15].

Una de las causas más importantes de esta situación habría que buscarla en el hecho de que el desarrollo, en una perspectiva más bien economista y modernizante, ha sido con frecuencia promovido por organismos internacionales en estrecha relación con los grupos y gobiernos que tienen en sus manos la economía mundial [16]. Los cambios que se promovían trataban de hacerse dentro del cuadro formal e institucional existente, sin ponerlo en tela de juicio. Se evitaba cuidadosamente, por consiguiente, atacar a los grandes intereses económicos internacionales y los de sus aliados naturales: los grupos nacionales dominantes. Peor aún, en muchos casos esos pretendidos cambios no eran sino nuevas y solapadas formas de acrecentar el dominio de los grandes grupos económicos.

Desarrollismo pasó así a ser sinónimo de reformismo y modernización. Es decir, de medidas tímidas, ineficaces a largo plazo, cuando no falsas y finalmente contraproducentes para lograr una verdadera transformación. Los países pobres toman conciencia cada vez más clara de que su subdesarrollo no es sino el subproducto del desarrollo de otros países debido al tipo de relación que mantienen actualmente con ellos. Y, por lo tanto, que su propio desarrollo no se hará sino luchando por romper la dominación que sobre ellos ejercen los países ricos.

Esto lleva a una visión más conflictual del proceso.

---

15 Cf. más adelante capítulo 6.

16 En el caso de América latina, FMI, BID, Alianza para el progreso, y, en otro plano, CEPAL, sobre todo en su primera época.

El desarrollo debe atacar las causas de la situación, y entre ellas la más profunda es la dependencia económica, social, política y cultural de unos pueblos en relación a otros, expresión de la dominación de unas clases sociales sobre otras. Buscar mejoras dentro del orden actual se ha revelado inconducente. Estamos aquí al nivel del análisis de una situación, en el plano de una cierta racionalidad científica. Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista. O, por lo menos, hacer que ésta sea posible [17].

En esta perspectiva, hablar de un proceso de liberación comienza a parecer más adecuado y más rico en contenido humano. Liberación expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del término desarrollo. Sólo entonces, en el contexto de ese proceso, una política de desarrollo puede realizarse eficazmente, cobrar sentido y evitar una formulación engañosa.

## 2. *El hombre, agente de su propio destino*

Caracterizar la situación de los países pobres como dominados y oprimidos, lleva a hablar de una liberación económica, social, política. Pero está, además, en juego una visión mucho más integral y honda de la existencia humana y de su devenir histórico.

Una profunda y vasta aspiración a la liberación anima hoy la historia humana. Liberación de todo aquello que limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de

---

[17] Sobre algunos aspectos de esta cuestión, en referencia directa a América latina, volveremos más adelante, en el capítulo 6.

todo aquello que traba el acceso a — o el ejercicio de — su libertad. Una buena prueba de ello está en la toma de conciencia de nuevas y sutiles formas de opresión en el seno de las sociedades industriales avanzadas, que se ofrecen, a menudo, como modelo a los actuales pueblos subdesarrollados. En ellas la subversión no se presenta como una protesta contra la pobreza, sino, más bien, contra la riqueza [18]. El contexto de estos hechos es muy diferente al de los países pobres; habrá que cuidarse de todo tipo de mimetismo, así como de nuevas formas de imperialismo — revolucionario esta vez — de los países ricos, que se consideran el eje de la historia de la humanidad. Ello sólo llevaría a los grupos revolucionarios del tercer mundo a un nuevo engaño sobre su propia realidad y a luchar, por consiguiente, contra molinos de viento.

Pero, reconocido esto, es importante recordar, también, que los países pobres harían mal en no seguir de cerca esos acontecimientos; su destino depende, en parte por lo menos, de lo que suceda al interior de los pueblos dominantes; su propia liberación no puede ser indiferente a la que preconizan minorías crecientes en los países opulentos. Hay, además, valiosas enseñanzas que podrían ser recogidas por los revolucionarios de los pueblos «periféricos», y llevar, desde ahora, a importantes correctivos en la difícil tarea de construcción de una nueva sociedad.

---

18 A propósito de la rebelión estudiantil de 1968, H. Marcuse decía: «Los estudiantes no se han rebelado contra una sociedad pobre y mal organizada, sino contra una sociedad bastante rica y bastante bien organizada en su lujo y en su despilfarro, aunque el veinticinco por ciento de la población del país vive en la pobreza y en los guetos. La rebelión no está dirigida contra las desgracias que provoca esta sociedad, sino contra sus beneficios. Es un fenómeno nuevo, propio de lo que se llama la sociedad opulenta», citado en J. M. PALMIER, *Sur Marcuse*. Paris 1968, 167. En una perspectiva similar P. Ricoeur escribe: «Esta revolución ataca al capitalismo, no solamente porque fracasa en realizar la justicia social, sino también por su éxito en seducir a los hombres para su proyecto inhumano del bienestar cuantitativo... frente a la sociedad del sin sentido, ella intenta dar más importancia a la creación de los bienes, de las ideas, de los valores, que a su consumo»: *Réforme et révolution dans l'université:* Esprit (1968) 987.

Lo que está en cuestión, en efecto, tanto en el sur como en el norte, al oeste como al este, en la periferia como en el centro, son las posibilidades de llevar una existencia humana auténtica; una vida libre, de una libertad que es proceso y conquista histórica. De ese proceso y de esa conquista se tiene hoy una conciencia cada vez más aguda, aunque sus raíces se hunden, sin embargo, en el pasado.

Los siglos XV y XVI marcan un hito importante en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Sus relaciones con la naturaleza varían sustancialmente al surgir la ciencia experimental y la técnica de manipulación que se deduce de ella. En dependencia de este proceso, el hombre abandona la vieja imagen del mundo y de sí mismo. Como dice E. Gilson, en frase muy conocida, «es por su física que envejecen las metafísicas». Más aún, gracias a la ciencia, el hombre da un paso adelante y comienza a percibirse en forma diferente[19]. Por ello la mejor tradición filosófica no es una reflexión de escritorio: es la conciencia refleja y tematizada de la experiencia vivida por el hombre en su relación con la naturaleza y con otros hombres. Pero esta relación se traduce, y al mismo tiempo es modificada por los avances del conocimiento científico y técnico[20].

Descartes, uno de los grandes nombres de la nueva física que sitúa de manera distinta al hombre frente a la

---

[19] Sobre la dependencia de la autocomprensión del hombre respecto de la relación hombre-naturaleza, ver E. SCHILLEBEECKX, *La nueva imagen de Dios, la secularización y el futuro del hombre en la tierra*, en *Dios, futuro del hombre*. Sígueme, Salamanca ²1971, 181-221. Se trata, por lo demás, de una perspectiva subrayada con fuerza por K. Marx.

[20] «Para que la filosofía nazca o renazca, es necesario que las ciencias sean. Es quizá por eso que la filosofía en sentido estricto no ha comenzado sino con Platón, provocada por la existencia de la matemática griega; fue transformada por Descartes, provocada a su revolución moderna [illegible]ia por Kant, bajo el efecto del descubrimiento newtoniano; fue remodelada por Husserl bajo el aguijón de los primeros axiomáticos, etc.»: L. ALTHUSSER, *Lénine et la philosophie*. Paris 1969, 27. Para una severa crítica sobre los aspectos históricos de las relaciones entre ciencia y filosofía según Althusser, consultar A. REGNIER, *Les surprises de l'idéologie*. Heisenberg et Althusser: HS 15 (1970) 247-250.

naturaleza, coloca la primera piedra de una reflexión filosófica que, al sostener el primado del pensar, de las «ideas claras y distintas», en el conocimiento, pone de relieve los aspectos creadores de la subjetividad humana [21]. Esta perspectiva se afirma y se sistematiza con la «revolución copernicana» operada por Kant, para quien no son los conceptos los que deben regularse sobre los objetos, sino «los objetos, o, lo que es lo mismo, la *experiencia,* en la que sólo pueden ellos ser conocidos (en tanto que objetos dados) la que se regula sobre esos conceptos». Y es que «nosotros no conocemos *a priori* las cosas, sino lo que nosotros mismos ponemos en ellas»; Kant es consciente de que esto lleva a «un cambio de método en la manera de pensar» [22]. A un conocimiento que, al presentarse como necesariamente crítico de sus propios fundamentos, abandona su ingenuidad y entra en una etapa adulta.

Hegel continúa este enfoque, introduciendo vitalmente y con urgencia el tema de la historia [23]. Su filosofía se presenta en gran parte como una reflexión sobre la Revolución francesa, hecho histórico de enormes repercusiones en el que se proclama el derecho de todo hombre a participar en la conducción de la sociedad a la que pertenece. Para Hegel el hombre es consciente de él mismo «en tanto que es reconocido (por) otra conciencia de sí». Pero este reconocimiento por otra conciencia supone un conflicto inicial, «una lucha por la vida y la muerte», pues es «sólo

---

[21] Según J. B. Metz habría que situar a Tomás de Aquino en el punto inicial de la perspectiva antropológica, en oposición a la visión cosmológica del mundo antiguo: cf. *Antropocentrismo cristiano.* Sígueme, Salamanca 1972.

[22] *Crítica de la razón pura* I. Madrid 1960, 26-27 (prólogo a la segunda edición).

[23] El punto de vista de una filosofía de la historia está ya presente en Kant (orientación hacia el reino de los fines) y aun antes de él. Pero la tematización más sistemática se debe a Hegel. A partir de él la conciencia moderna se presentará como una «conciencia histórica»: cf. H. DE LIMA VAZ, *Cristianismo e conciencia histórica.* São Paulo 1963, 20 (reproducido en una recopilación de artículos del autor: *Ontologia e historia.* São Paulo 1968).

arriesgando su vida que se conserva la libertad» [24]. El devenir histórico, a través de la dialéctica amo-esclavo (resultado de ese enfrentamiento original), aparecerá entonces como un proceso de génesis de la conciencia y, por consiguiente, de liberación paulatina del hombre [25]. En este proceso — proceso dialéctico — el hombre se construye a sí mismo, alcanza una conciencia real de su propio ser, se libera en la adquisición de una genuina libertad, por medio del trabajo, que transforma el mundo y educa al hombre [26]. Para Hegel «la historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad». Más todavía, lo que anima la historia es la difícil conquista de esa libertad, inicialmente apenas vislumbrada, es el paso de la conciencia de la libertad a la libertad real, ya que «es la libertad misma que encierra en ella la infinita necesidad de hacerse consciente — puesto que según su concepto ella es conocimiento de sí — y, por consiguiente, de hacerse real» [27]. El hombre asume así, gradualmente, las riendas de su destino, presagia y se orienta hacia una sociedad en la que se vea libre de toda alienación y servidumbre. Este enfoque dará inicio a una nueva dimensión de la filosofía: la crítica social [28].

Esta línea será ahondada y renovada, en forma muy

---

[24] W Fr HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit* 1 Paris 1939 (traduccion de J Hyppolite), 155 y 159

[25] Este aspecto ha sido especialmente subrayado por A KOJÈVE, *Introduction a la lecture de Hegel* Leçons sur la «Phénomenologie» Paris 1947

[26] W Fr HEGEL, *o c*, 165 Cf el comentario a ese pasaje de A KOJEVE, *o c*, 28 31 K Marx elogiara, en una obra de juventud, esta intuición hegeliana «La grandeza de la "Fenomenología" es que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*» *Ökonomisch Philosophische Manuskripte*, *o c*, 574

[27] *La raison dans l'histoire* (traducción de K Papaioannou) Paris 1965 84 85 «La historia universal no es otra cosa que la evolución del concepto de libertad» W Fr HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l histoire* (traducción de J Gibelin) Paris 1967, 346

[28] Esta cuestión es estudiada desde una perspectiva de historia de las ideas, y de una manera personal, por H MARCUSE *Razón y revolución* Hegel y el surgimiento de la teoría social Alianza, Madrid 1971.

propia, por K. Marx[29]. Pero esto no se hará sin lo que se ha dado en llamar una «ruptura epistemológica» (noción tomada de G. Bachelard) con el pensamiento anterior. Esta nueva actitud se expresa con nitidez en las famosas *Tesis sobre Feuerbach,* en las que Marx expone concisa pero penetrantemente lo esencial de su enfoque. En ellas, en particular en la primera tesis, Marx se sitúa en forma equidistante tanto del materialismo antiguo como del idealismo, o para decirlo en términos más exactos, presenta su posición como la superación dialéctica de ambos. Del primero conservará la objetividad del mundo exterior, y del segundo la capacidad transformadora del hombre. Conocer para Marx será algo indisolublemente ligado a la transformación del mundo por medio del trabajo. Partiendo de estas primeras intuiciones, Marx irá construyendo un conocimiento científico de la realidad histórica. Analizando la sociedad capitalista en la que se da en concreto la explotación de unos hombres por otros, de una clase social por otra, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal, Marx forja categorías que permiten la elaboración de una ciencia de la historia[30].

Tarea abierta, esta ciencia contribuye a que el hombre dé un paso más en la senda del conocimiento crítico, al hacerlo más consciente de los condicionamientos socioeconómicos de sus creaciones ideológicas, y por tanto, más

---

29 Con esto no se pretende afirmar que la obra de Marx se reduce a una orquestación socio-económica de la temática hegeliana. Su originalidad es indiscutible, aunque haya divergencias en cuanto a la forma de interpretarla: cf., por ejemplo, las posiciones diferentes de L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx.* Siglo XXI, México 1968; E. MANDEL, *La formation de la pensée économique de Karl Marx.* Paris 1967; K. KOSÍK, *o. c.*

30 Como se sabe, la perspectiva económica no es ajena a Hegel, sobre todo en sus trabajos de juventud: cf. G. LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.* Grijalbo, Barcelona 1970. Ver también, J. HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel.* Paris 1955. Pero en ningún caso esta parte de su obra alcanza el rigor de los trabajos de Marx; más aún, puede decirse que es el aporte de este último el que ha permitido revalorizar este aspecto de las obras de juventud de Hegel.

libre y lúcido frente a ellas. Pero, al mismo tiempo le permite —si se deja atrás toda interpretación dogmática y mecanicista de la historia— un mayor dominio y racionalidad de su iniciativa histórica. Iniciativa que debe asegurar el paso del modo de producción capitalista al modo de producción socialista, es decir, que debe orientarse hacia una sociedad en la que dominada la naturaleza, creadas las condiciones de una producción socializada de la riqueza, suprimida la apropiación privada de la plusvalía, establecido el socialismo, el hombre pueda comenzar a vivir libre y humanamente.

Pero el hombre de hoy no aspira sólo a liberarse de aquello que viniendo del *exterior,* le impide realizarse en tanto que miembro de una clase social, de un país o de una sociedad determinada. Busca, igualmente, una liberación *interior,* en una dimensión individual e íntima. Una liberación en un plano no sólo social, sino también psicológico. Pero libertad interior entendida no como una evasión ideológica del enfrentamiento social, como la interiorización de una situación de servidumbre [31], sino en referencia real al mundo del psiquismo humano tal como se le comprende desde Freud. Un nuevo continente por explorar se ofreció, en efecto, al hombre cuando Freud colocando la represión como elemento central del aparato psíquico del hombre, puso de relieve los condicionamientos inconscientes del comportamiento humano. La represión es el resultado del conflicto entre las pulsiones instintivas y las exigencias culturales y éticas del medio so-

---

[31] A este tipo de evasión se refería G Politzer en su ensayo polémico sobre la filosofía de Bergson «En una palabra, el esclavo es tanto más libre cuanto más esclavo, es decir, cuanto más interior y profunda es la sumisión No es escapando que el prisionero recobra su libertad, sino transformándose en prisionero voluntario No es predicando la rebelión que se hace propaganda a la libertad sino predicando la sumisión integral La libertad reinará cuando los esclavos no tengan sino alma de esclavos» *Le bergsonisme* Paris 1949, 77

cial [32]. Para Freud, las motivaciones inconscientes ejercen un poder tiránico y pueden dar lugar a conductas aberrantes que sólo son controlables si se toma conciencia de esas motivaciones, a través de una lectura apropiada del nuevo lenguaje de significaciones creado por el inconsciente. Hemos encontrado ya anteriormente, desde Hegel, el conflicto como categoría explicativa germinal, y la toma de conciencia como un jalón en la conquista de la libertad, pero aquí aparecen en un proceso psicológico que debe, él también, conducir a una más plena liberación del hombre.

En efecto, las exigencias de una liberación en el plano colectivo e histórico no incluyen siempre, y en la forma debida, la liberación psicológica. Ésta agrega dimensiones que no existen o no están integradas, suficientemente, con la primera [33]. No se trata, sin embargo, de desvincularlas u oponerlas fácilmente.

> Me parece — escribe D. Cooper — que una laguna fundamental de todas las revoluciones pasadas ha sido la disociación entre liberación al nivel de la masa (que es la liberación de intereses de clase en términos económicos y políticos) y la liberación al nivel individual, o de determinados grupos en los cuales el individuo está directamente comprometido. Hablando de revolución, hoy, nuestra reflexión no tendrá significado si no efectuamos una unión entre macro y microsocial, entre *realidad exterior* y *realidad interior* [34].

---

[32] La noción de conflicto psíquico aparece esbozada por vez primera, en Freud, en 1892 (J. M. CARCOT, *Poliklinische Vorträge* [traducción, introducción y notas de S. Freud] Leipzig und Wien 1892-1893, 137, nota del traductor), y se afirma y dibuja en forma más precisa en los años inmediatamente posteriores. Fue una adquisición capital y definitiva. Las fuerzas en presencia en este enfrentamiento, descritas inicialmente en términos de pulsiones instintivas y representaciones del medio social, serán expresadas, más tarde y después de muchos correctivos, en los enunciados del principio del placer y del principio de la realidad.

[33] Cf. al respecto, las observaciones de H. COX, *Politische Theologie:* ET 29 (1969) 565-571.

[34] «Introducción» de la obra colectiva (S. Carmichael, J. Gerassi, P. Sweezy, H. Marcuse, L. Goldmann y otros) *Dialectics of liberation*. London 1968, 9-10.

Además, la alienación y el despojo, así como la lucha misma por la liberación de esa situación, tiene incidencias en el plano personal y psicológico que sería grave descuidar en un proceso por la construcción de una sociedad y un hombre nuevos [35]. Estos aspectos personales, en una perspectiva no intimista sino abarcando todas las dimensiones del hombre, están, también, en causa en el debate actual sobre la mayor participación de todos en la gestión política, incluso en el seno de una sociedad socialista.

En este sentido, es importante el intento de Marcuse, marcado por Hegel y Marx, de traducir las categorías psicoanalíticas en crítica social. Partiendo de un trabajo que el mismo Freud no tenía en gran estima, *El malestar de una civilización* [36], Marcuse analiza el carácter *sobrerrepresivo* de la sociedad opulenta. Llega así a entrever la posibilidad — negada escépticamente por Freud — de una sociedad no represiva [37]. Sus análisis de la sociedad industrial avanzada — capitalista o socialista — lo llevan a denunciar el surgimiento de una sociedad unidimensional y opresiva [38]. Pero, para lograr esa sociedad no represiva habrá que levantar frente a los valores propugnados por una sociedad que niega al hombre la posibilidad de vivir libremente, lo que Marcuse llama el «gran rechazo»:

> El espectro de una revolución que subordina el desarrollo de las fuerzas productivas y los niveles de vida más elevados a los requerimientos para crear la solidaridad del género humano,

---

[35] La vida y la obra de F Fanon estuvo consagrada, con generosidad y creatividad, a esta cuestión, cf *Los condenados de la tierra* FCE, México 1963 y *Sociologie d'une révolution* Paris 1959 Ver sobre Fanon, RENATE ZAHAR, *Colonialismo y enajenacion* Contribución a la teoría política de Frantz Fanon México 1970

[36] Cf carta de Freud del 28 de julio de 1929 en S FREUD, *Correspondance 1873 1939,* citada en J M PALMIER, *Sur Marcuse* Paris 1968, 62

[37] Cf *Eros y civilización* Seix Barral, Barcelona 1968

[38] Cf *El hombre unidimensional* Mortiz, México 1968

para abolir la pobreza y la miseria más allá de todas las fronteras y los ámbitos de interés nacionales, para obtener la paz [39].

No se trata, por cierto, de avalar sin más todos y cada uno de los aspectos de este movimiento de ideas. Las ambigüedades, las observaciones críticas por hacer y los puntos por precisar, no faltan. Son muchas las nociones que deben ser repensadas en función de una historia que avanza inexorablemente confirmando y desmintiendo, simultáneamente, las previsiones; en función de una praxis, lugar de verificación de toda teoría; en relación, también, con realidades socio-culturales muy distintas a aquellas que les dieron origen. Pero todo esto, más que llevarnos a una actitud de reserva desconfiada frente a estas ideas, nos sugiere una inmensa tarea por emprender. Tarea tanto más urgente cuanto que esas reflexiones son ensayos de expresión de un sentimiento hondamente arraigado — todavía confusamente percibido, pero del que hay una creciente toma de conciencia — en las masas contemporáneas: la aspiración a la liberación. Es más, son muchos los hombres que, más allá de tal o cual matiz o diferencia, han hecho de esa aspiración — en Vietnam o en Brasil, en Nueva York o en Praga — norma de conducta y motivo suficiente de entrega de sus vidas. Es este respaldo el que da validez y vigencia históricas al proceso de ideas cuyos grandes hitos hemos recordado.

Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, es percibir la libertad como conquista histórica; es comprender que el paso de una libertad abstracta a una libertad real no se realiza sin lucha — con escollos, posibilidades de extravío y tentaciones de evasión — contra todo lo que oprime al hombre. Esto implica no sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estruc-

---

[39] Cf. *An Essay on Liberation*. Boston 1969, IX-X.

turas, una revolución social, sino mucho más: la creación continua, y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre, una *revolución cultural permanente*.

En otros términos, lo que está en juego, sobre todo, es una concepción dinámica e histórica del hombre orientado definitiva y creadoramente hacia su futuro, actuando en el presente en función del mañana [40]. Es el hombre que, como dice Teilhard de Chardin, ha tomado en sus manos las riendas de la evolución. La historia, contra toda perspectiva esencialista y fijista, no es el desarrollo de virtualidades pre-existentes en el hombre, sino la conquista de nuevas formas, cualitativamente distintas, de ser hombre; en vista a una realización cada vez más plena y total de sí mismo, solidariamente con toda la colectividad humana.

## 3. *El tema de la liberación en una perspectiva teológica*

Esta cuestión será tratada más adelante, en forma más extensa [41]. No obstante, importa intentar aquí una primera aproximación en función de lo que acabamos de recordar.

El término *desarrollo* es de introducción reciente en los textos del magisterio eclesiástico [42]. El tema es tratado por primera vez, salvo una breve alusión de Pío XII [43], por Juan XXIII en la *Mater et magistra* [44]. *Pacem in terris*

---

[40] Cf , entre los autores recientes, los estudios inspiradores de E BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* Frankfurt 1959 Ver tambien J MOLTMANN, *Teología de la esperanza* Sígueme, Salamanca ²1971. Cf mas adelante, capitulo 11

[41] Cf capítulo 9

[42] En la obra de Y CALVEZ, *Église et société* Paris 1959, no se encuentra ninguna referencia a esta noción

[43] Cf A LAURENTIN, *Developpement et salut* Paris 1968, 134 135

[44] Y Calvez le destina un capítulo entero del segundo volumen — dedicado a Juan XXIII — de la obra citada anteriormente, publicado cuatro años más tarde

le dedica atención especial. *Gaudium et spes* le consagra toda una sección, pero de escasa originalidad. Todos esos textos insisten en la urgencia de suprimir las injusticias existentes, y en la necesidad, para ello, de un desarrollo económico orientado al servicio del hombre. Finalmente, *Populorum progressio* hace del desarrollo su tema central, pero, además, lenguaje e ideas se precisan; el adjetivo *integral,* añadido a desarrollo, pone las cosas en un contexto diferente y abre nuevas perspectivas.

Esas nuevas perspectivas se insinúan ya en la tenue presencia de los temas de la dependencia y de la liberación en el Vaticano II. La constitución *Gaudium et spes* señala a propósito de las naciones pobres que «está aumentando a diario la distancia que las separa de las naciones ricas y la *dependencia* incluso económica que respecto de éstas padecen» (n. 9); y más adelante reconoce que «aunque casi todos los pueblos han alcanzado la independencia, distan mucho de verse libres de excesivas desigualdades y de toda suerte de *inadmisibles dependencias*» (n. 85).

Estas comprobaciones deben conducir a vislumbrar la necesidad de sacudirse de esa dependencia, de liberarse de ella. La misma *Gaudium et spes* al hablar, en dos ocasiones, de liberación, lamenta que se la vea exclusivamente como el fruto del esfuerzo humano:

> Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena *liberación* de la humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro reino del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos (n. 10);

o que se la reduzca a un horizonte puramente económico y social:

> Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la *liberación del hombre,* principalmente en su liberación económica y social (n. 20) [45].

---

[45] En los textos que acabamos de citar, los subrayados son nuestros.

Estos asertos suponen, en negativo, que la liberación debe ser puesta en un contexto más amplio: lo que es criticado es una visión estrecha. Queda, por consiguiente, la posibilidad de una liberación «verdadera y plena».

Desgraciadamente, esta perspectiva más vasta no es explicitada. Encontramos, sin embargo, algunos elementos de ella en los textos en que la *Gaudium et spes* constata el nacimiento de «un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» (n. 55). Esto lleva a pensar en hombres que sean artífices de la historia, «hombres nuevos y... creadores de una nueva humanidad» (n. 30); en hombres movidos por el deseo de construir una sociedad realmente nueva. En efecto, el texto conciliar comprueba que, bajo las reivindicaciones económicas y políticas «se oculta una aspiración más profunda y universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual» (n. 9).

Pero, en verdad, todo esto no es sino un ligero toque. Es un hecho —anotado muchas veces— que la *Gaudium et spes* hace, en general, una descripción más bien irénica de la situación de la humanidad, lima las aristas, suaviza los ángulos, evita los aspectos más conflictuales, rehúye las formas más agudas de los enfrentamientos entre clases sociales y entre países.

La encíclica *Populorum progressio* da un paso más. En un texto algo aislado habla con claridad de «construir un mundo en el que todo hombre, sin excepción de raza, de religión, de nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, *liberada* de las servidumbres que le vienen de otros hombres y de una naturaleza insuficientemente

dominada» (n. 47)[46]. Es una lástima, no obstante, que esta idea no haya sido explicitada más ampliamente en la encíclica. A este respecto, *Populorum progressio* es un texto de transición. En efecto, aunque denuncia con energía el «imperialismo internacional del dinero», y una «injusticia que clama al cielo», así como una separación creciente entre países ricos y países pobres, se dirige, en última instancia, a los grandes de este mundo para que tengan a bien realizar los cambios necesarios[47]. Adoptar resueltamente el lenguaje de la liberación, que esboza la misma encíclica, habría permitido dirigirse de modo más decidido y directo a los oprimidos para que rompan con su situación actual y tomen las riendas de su destino[48].

El tema de la liberación aparece más francamente tratado en el *Mensaje de los obispos del tercer mundo,*

---

46 Dos años antes, en una intervencion de menor trascendencia se encuen tra un interesante texto de Pablo VI a proposito de las consecuencias del pro greso técnico sobre las formas del trabajo, decia «No se previó que la nueva forma de trabajo despertaria en el trabajador la conciencia de su *alienación,* es decir, la conciencia de no trabajar más para otros, con instrumentos pertenecientes no a él sino a otros, no solo sino con otros ¿No se pensó que naceria en él la sed de una *liberación* económica y social, que no le permitiría apreciar la redención moral y espiritual que le ofrecia la fe en Cristo?» Alocución del 1 de mayo de 1965, en L Osservatore Romano (3 de mayo de 1965), los subrayados son nuestros

47 Cf los analisis de R DUMONT, *«Populorum progressio» un pas en avant, trop timide* Esprit 6 (1967) 1092 1096, RAYMUNDO OZANAM DA ANDRADE, *Populorum progressio neocapitalismo ou revolução* PT 4 (1967) 209 221, F PERROUX, *«Populorum progressio», la enciclica de la resurreccion,* en *La iglesia en el mundo de hoy* III Taurus, Madrid 1970, 243 256 H CHAIGNE, *Force et faiblesse de l'encyclique* FM 46 47 (1967), que propone «radicalizar la enciclica».

48 Con esto no pretendemos negar los valores de la *Populorum progressio,* muy bien puestos en relieve, por ejemplo, en R CETRULO *«Populorum progressio» de la «animacion» de la sociedad al análisis de situacion* Vispera (Montevideo) 3 (1967) 5 10 El autor hace notar, con perspicacia, el cambio de estilo y perspectiva en relación con enciclicas anteriores Sobre el avance que la encíclica ha significado en cuanto a la doctrina sobre la propiedad de los medios de produccion, cf *Comentarios de Cuadernos para el Diálogo a la «Populorum progressio»* Madrid 1967, en particular las observaciones de J RUIZ-GIMENEZ (16 20) y E CIERCO (31 49) Cf también, el sugestivo y acogedor comentario del marxista italiano L LOMBARDO RADICE, *Socialismo e liberta* Roma 1968, 136 148 Pablo VI ha retomado estos temas en su reciente carta *Octogesima adveniens,* al afirmar que «hoy los hombres aspiran a *liberarse* de la necesidad y de la dependencia» (n 45) El subrayado es nuestro

publicado como respuesta, precisamente, al llamamiento de la *Populorum progressio*[49]. Y se encuentra con frecuencia, hasta casi constituir la síntesis de su mensaje, en un texto de mayor importancia que el anterior, desde el punto de vista de su autoridad doctrinal: los documentos de la II Conferencia general del episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968[50]. La perspectiva ha cambiado. En estos textos ya no se ve la situación a partir de los países centrales y se empieza, más bien, a adoptar el punto de vista de los pueblos periféricos, a asumir desde dentro sus angustias y sus aspiraciones.

Surgida de un hondo movimiento histórico, esta aspiración a la liberación comienza a ser acogida en la comunidad cristiana como un signo de los tiempos. Como un llamado a un compromiso y a una interpretación. El mensaje bíblico, que presenta la obra de Cristo como una liberación, nos proporciona el marco de esa interpretación. La teología parecería haber eludido durante mucho tiempo una reflexión sobre el carácter conflictual de la historia humana, sobre el enfrentamiento entre hombres, clases sociales y países. Pablo nos recuerda constantemente, sin embargo, la entraña pascual de la existencia cristiana y de toda vida humana: el paso del hombre viejo al hombre nuevo, del pecado a la gracia, de la esclavitud a la libertad.

«Cristo nos ha liberado para que gocemos de libertad» (Gál 5, 1), nos dice Pablo. Liberación del pecado, en tanto que éste representa un repliegue egoísta sobre sí mismo. Pecar es, en efecto, negarse a amar a los demás y, por consiguiente, al Señor mismo. El pecado, ruptura de amistad con Dios y con los otros, es, para la Biblia, la causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en que viven los hombres. Decir que es la causa última, no sig-

---

49 Reproducido, entre otros, en *Signos de renovación*. Lima 1968, 19-29.
50 Posteriormente estudiaremos más de cerca estos textos, cf. capítulo 7.

nifica, de ningún modo, negar las razones estructurales y los condicionamientos objetivos a esas situaciones; pero sí subraya que las cosas no suceden al acaso, que detrás de una estructura injusta hay una voluntad personal, o colectiva, responsable, una voluntad de rechazo de Dios y de los demás. Quiere recordar, también, que una transformación social, por radical que sea, no trae automáticamente la supresión de todos los males.

Pero Pablo no sólo afirma que Cristo nos liberó, sino que nos dice que lo hizo para que fuésemos libres. ¿Libres para qué? Libres para amar.

> En el lenguaje de la Biblia — escribe Bonhoeffer — la libertad no es algo que el hombre tiene para él mismo, sino algo que está en función de los demás... no es una posesión, una presencia, un objeto... sino una relación y nada más. En verdad, la libertad es una relación entre dos personas, ser libre significa «ser libre para el otro»; ya que el otro me liga a él. Sólo en relación con otro, yo soy libre [51].

La libertad a la que somos llamados, supone la salida de uno mismo, la quiebra de nuestro egoísmo y de toda estructura que nos mantenga en él; se basa en la abertura a los otros. La plenitud de la liberación — don gratuito de Cristo — es la comunión con Dios y con los demás hombres.

* * *

Podemos distinguir, resumiendo lo que llevamos dicho, tres niveles de significación, que se interpenetran recíprocamente, del término liberación. Tres aproximaciones al proceso así calificado.

---

[51] *Creation and Fall*. New Yor [3]1966, 37. Pablo VI señala sugestivamente que la libertad «se desarrolla en su libertad más profunda: comprometerse y afanarse en la realización de solidaridades activas y vividas», y añade: «el hombre encuentra una verdadera libertad, renovada en la muerte y resurrección del Señor, abandonándose a Dios que lo libera»: *Octogesima adveniens*, n. 47.

1. Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos. Frente a esto, el término desarrollo y, sobre todo, la política llamada desarrollista, parecen algo asépticos y, por consiguiente, falseando una realidad trágica y conflictual. La cuestión del desarrollo encuentra, en efecto, su verdadero lugar en la perspectiva, más global, más honda y más radical, de la liberación; sólo en ese marco, el desarrollo adquiere su verdadero sentido y halla posibilidades de plasmación.

2. Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean. Situados en esta perspectiva aparece como una exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre. De un hombre que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente. Esta visión permite pues una mejor comprensión de lo que está, en verdad, en juego en nuestra época.

3. Finalmente, el término desarrollo limita y obnubila un poco la problemática teológica que se halla presente en el proceso así designado[52]. Por el contrario, hablar de liberación permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia. En la Biblia, Cristo

---

[52] Cf. R. LAURENTIN, *Développement et salut*, 83; ver también 53.

nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana.

No se trata, sin embargo, de tres procesos paralelos o que se suceden cronológicamente; estamos ante tres niveles de significación de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo. Niveles de significación que, por lo tanto, se implican mutuamente. Una visión cabal de la cuestión supone que no se les separe. Se evitará así caer, sea en posiciones *idealistas* o *espiritualistas* que no son sino formas de evadir una realidad cruda y exigente; sea en análisis carentes de profundidad y, por lo tanto, en comportamientos de eficacia a corto plazo, so pretexto de atender a las urgencias del presente [53].

---

[53] Una vieja comparación de Agustín de Hipona nos pone, inesperadamente y a su manera, en la pista de la estrecha relación de esos diferentes niveles de significación del término liberación: el alma dominada por el pecado se asemeja, para él, a un país dominado por una fuerza enemiga extranjera. cf. *In Ps 9,* F, citado por Y. M. CONGAR, *Christianisme et libération de l'home* MO 265 (1969) 3.

# II

# Planteamiento del problema

Las precisiones anteriores nos llevan a una reflexión, a la luz de la palabra del Señor, aceptada en la fe, sobre el complejo proceso de liberación que hemos tratado de evocar; es decir, a una *teología de la liberación.*

Esta reflexión deberá partir de la presencia y la acción de los cristianos en solidaridad con otros hombres, en el mundo de hoy; en particular, en la perspectiva de su participación en el proceso de liberación que se opera en América latina. Pero antes conviene hacer un esfuerzo por plantear con exactitud el problema que nos interesa. Éste ha recibido, a lo largo de la vida de la iglesia, diferentes respuestas que mantienen, de un modo u otro, su actualidad en el comportamiento concreto de muchos cristianos. Analizarlas puede, por lo tanto, ayudarnos a ver mejor las peculiaridades que el asunto presenta en nuestros días.

3

# EL PROBLEMA

HABLAR de una teología de la liberación es buscar una respuesta al interrogante: ¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre? Dicho de otro modo, es hacer un ensayo por ver cómo se relacionan entre sí los diferentes niveles de significación del término liberación que habíamos tratado de precisar anteriormente. El problema lo iremos circunscribiendo poco a poco a lo largo de este trabajo, pero puede ser útil señalar, desde ahora, algunos de sus rasgos fundamentales.

La cuestión, en cuanto a lo fundamental, es tradicional. A ella procuró responder siempre, al menos implícitamente, la reflexión teológica. En los últimos años lo intentó, a su modo, lo que se llamó —con una expresión que nunca recogió todos los sufragios— la teología de las realidades terrestres[1]. Lo hace asimismo, la teología de la historia[2], y, más recientemente, la teología del desarrollo[3]. Desde otra perspectiva, la cuestión es enfocada, tam-

---

[1] Cf. G. THILS, *Théologie des réalités terrestres* I. Préludes. Paris 1947. Para Congar ésta sigue siendo una tarea abierta: «Hay capítulos de la teología que esperan todavía una elaboración: junto con el de los lazos entre creación y redención, aquel que se ha llamado la teología de las realidades terrestres»: *Situación y tareas...*, 98.

[2] Cf. un estado de la cuestión y algunas indicaciones bibliográficas en J. COMBLIN, *Hacia una teología de la acción*. Herder, Barcelona 1964, 94-119.

[3] Ver una presentación de la temática de este último esfuerzo en V. COSMAO, *Courants actuels en «Théologie du développement»*: IDOC Internacional 11 (1969) 63-73. Cf. la copiosa bibliografía sobre este tema, y puntos conexos, pre-

bién, por la «teología política»[4]; y, parcialmente, por la discutida —y discutible— teología de la revolución[5].

Se trata, en definitiva, del asunto clásico de la relación entre fe y existencia humana, fe y realidad social; fe y acción política; o en otros términos: reino de Dios y construcción del mundo. En ese problema se inscribe normalmente el tema clásico, también, de la relación iglesia-sociedad, iglesia-mundo.

Pero esto no nos debe hacer olvidar los aspectos inéditos que revisten hoy las cuestiones tradicionales. Bajo nuevas formas, ellas mantienen toda su vigencia. J. B. Metz afirmaba recientemente: «a pesar de las numerosas discusiones sobre la iglesia y el mundo, no hay nada menos claro que la naturaleza de su relación mutua»[6]. Pero, si es así, si el problema conserva su actualidad, si las respuestas intentadas nos parecen poco satisfactorias, es, tal vez, porque el planteamiento tradicional se ha hecho tangencial a una realidad cambiante y nueva, porque no cala suficientemente hondo. En el estudio de esas cuestiones

---

parada por G Bauer y publicada por SODEPAX, *Towards a Theology of development* An annoted bibliography Genève 1970

[4] Se trata d la posición de J B Metz que estudiaremos más adelante, cf capítulo 11

[5] La bibliografía sobre este punto comienza a ser muy abundante, aunque de calidad desigual cf H ASSMANN, *Caracterização de una teologia da revolução* Ponto Homem (sept oct 1968) 6 45, R SHAULL, *Hacia una prospectiva cristiana de la revolución social* CS III, 7, 6 16, A MCCORMICK, *The Theology of Revolution* TS 29 (1968) 685 696, J SMOLIK, *El problema teológico de la revolución* Concilium 47 (1969) 146 154 Sobre los impases de una teología de la revolución, consultar el interesante artículo de P. BLANQUART, *Fe cristiana y revolución,* en *Teología de la violencia* Sígueme, Salamanca [2]1971, 135 154 Cf también las obras colectivas *Christianisme et révolution* (coloquio organizado por Lettre e IDOC Internacional) Paris 1968, E FEIL - R WETH, *Diskussion zur Theologie der Revolution* Munchen Mainz 1969 Ligado a este tema se halla el de una reflexión teológica sobre la violencia, cf la obra citada *Teología de la violencia* y otra obra colectiva *La violencia de los cristianos* Sígueme, Salamanca [2]1971, cf asimismo, en especial, J GIRARDI, *Amor cristiano y violencia revolucionaria,* en *Amor cristiano y lucha de clases* Sígueme, Salamanca 1971, 25 77

[6] *L'église et le monde,* en *Théologie d'aujourd'hui et de demain,* 150 Ch Duquoc escribía en el mismo sentido hace algunos años «La cuestión de la iglesia y el mundo es de una irritante complejidad» *L'eglise et le monde* LV 73 (1965) 49

los textos, y, sobre todo, el espíritu del concilio son sin duda un necesario punto de referencia. Sin embargo, el nuevo diseño del problema no estuvo —no podía estar— sino parcialmente presente en los trabajos conciliares.

> Me parecería de la mayor importancia —decía K. Rahner recientemente— estar o ponerse de acuerdo sobre el hecho que los temas, explícitamente tratados durante el Vaticano II, no representan, en realidad, los problemas centrales de la iglesia postconciliar [7].

No basta, en efecto, decir que el cristiano «no debe desinteresarse» de las tareas terrestres, ni que éstas tienen una «cierta relación» con la salvación. La misma *Gaudium et spes* da, a veces, la impresión de quedar en esas afirmaciones generales [8]. Igual cosa ocurre —lo que es más grave— con buena parte de sus comentadores. Es tarea de la teología contemporánea elucidar la actual problemática, dibujando más exactamente los términos en que ella se plantea [9]. Sólo así se podrá, además, hacer frente a los desafíos concretos de la situación presente [10].

En la problemática actual, un hecho salta a la vista: el carácter adulto que ha comenzado a asumir la praxis social del hombre contemporáneo. Es el comportamiento de un hombre cada vez más consciente de ser sujeto activo de la historia, cada vez más lúcido frente a la injusticia social y a todo elemento represivo que le impida realizarse, cada vez más decidido a participar en la transformación de las actuales estructuras sociales y en la efectiva

---

7 *La risposta dei teologi*. Brescia 1969, 61.

8 Cf. por ejemplo n. 39 y 43.

9 Esto será, además, más fiel al espíritu original del concilio: «La renovación conciliar —decía Pablo VI apenas terminado el evento— no se mide tanto por caminos en las prácticas exteriores, las reglas y las costumbres, como por cambios en los hábitos, por el rechazo de una cierta inercia, de una cierta resistencia del corazón a un espíritu auténticamente cristiano. Debemos pensar de *una manera nueva*, así comienzan la reforma y el *aggiornamento*»: Alocución en una audiencia general de enero de 1966; el subrayado es nuestro.

10 Cf. más adelante, capítulo 8.

gestión política. Son, sobre todo, las grandes revoluciones sociales, la francesa y la rusa, para referirnos sólo a dos grandes hitos, así como todo el proceso de fermentación revolucionaria que se deduce de ellas, las que han arrancado —que han empezado a hacerlo— las decisiones políticas de manos de una élite «destinada» al gobierno de los pueblos. En esas decisiones las grandes mayorías no participaban o sólo lo hacían esporádica y formalmente. Es cierto que hoy la mayor parte de los hombres se halla lejos de este nivel de la conciencia, pero no es menos cierto que lo vislumbran confusamente y que se orientan hacia él. El fenómeno que llamamos «politización», de amplitud y hondura creciente en América latina, es una de las manifestaciones de ese proceso complejo. Y la lucha por la liberación de las clases oprimidas en este subcontinente, por la que pasa necesariamente la efectiva y humana responsabilidad política de todos, busca senderos inéditos.

La razón humana se ha hecho razón política. Para la conciencia histórica contemporánea, lo político no es ya más algo que se atiende en los momentos libres que deja la vida privada y ni siquiera una región bien delimitada de la existencia humana. La construcción —desde sus bases económicas— de la *polis,* de una sociedad en la que los hombres pueden vivir solidariamente como tales es una dimensión que abarca y condiciona severamente todo el quehacer del hombre. Es el lugar del ejercicio de una libertad crítica, que se conquista a lo largo de la historia. Es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana [11]. Sólo dentro de este sentido amplio de lo político puede situarse el sentido más preciso de la política como orientación al poder. Orientación que constituye para Marx Weber la nota típica de la actividad

---

[11] Lo político permanece, no obstante ambiguo Universal en cuanto a su significación, su realidad empírica no llega a liberarse enteramente de la particularidad

política. Las formas concretas que revestirá la búsqueda y el ejercicio del poder político son variadas pero todas ellas reposan en la aspiración profunda del hombre por asumir las riendas de su propia vida y ser artífice de su destino. Nada escapa a lo político así entendido. Todo está coloreado políticamente. Es en ese tejido y nunca fuera de él, donde el hombre surge como un ser libre y responsable, como hombre en relación con otros hombres, como alguien que asume una tarea en la historia. Las relaciones personales mismas adquieren cada vez más una dimensión política. Los hombres entran en contacto entre ellos a través de la mediación de lo político. Es lo que P. Ricoeur llama las «relaciones largas» del *socius*, en oposición de las «relaciones cortas» del prójimo [12]. Situándose en esta perspectiva, M.-D. Chenu escribe:

> Siempre ha tenido el hombre esta dimensión social, puesto que es social por su misma naturaleza. Pero hoy, no por accidente, sino por estructura, el acontecimiento colectivo da extensión e intensidad a esta dimensión. Lo colectivo como tal tiene valor humano, y es, por lo tanto, vía y objeto de amor. El amor humano camina por estas vías «largas», por estos organismos de justicia distributiva, por estos aparatos de justicia [13].

Además de este aspecto de totalidad, estamos ante una radicalidad creciente de la praxis social. El hombre contemporáneo ha comenzado a perder su ingenuidad frente a sus condicionamientos económicos y socio-culturales, las causas hondas de la situación en que se halla le son, cada vez, mejor conocidas. Atacarlas es el requisito indispensa-

---

[12] *Le «socius» et le prochain*, en *Histoire et vérité* París 1955, 213-229 Precisemos que afirmar que toda realidad humana tiene una dimensión política, no significa de ninguna manera, como el termino empleado lo indica ya, *reducir* todo a esa dimension

[13] *Les mases pauvres*, en *Églıse et pauvreté* París 1965, 174 Cf las interesantes observaciones sobre lo político de P Exт, *Pour une reflexion en matiere politique* NRT (1971) 1055-1075.

ble para un cambio radical. Esto ha llevado a abandonar, poco a poco, una actitud simplemente reformista frente al actual orden social, que al no ir hasta las raíces, perpetúa el sistema existente. La situación revolucionaria en que se vive hoy, en particular en el tercer mundo, expresa ese carácter de radicalidad ascendente. Propugnar la revolución social quiere decir abolir el presente estado de cosas e intentar reemplazarlo por otro cualitativamente distinto; quiere decir construir una sociedad justa basada en nuevas relaciones de producción; quiere decir intentar poner fin al sometimiento de unos países a otros, de unas clases sociales a otras, de unos hombres a otros. La liberación de esos países, clases sociales y hombres socava el basamento mismo del orden actual y se presenta como la gran tarea de nuestra época.

Esta radicalidad ha hecho percibir con claridad que el dominio de lo político es necesariamente conflictual. Más exactamente, que la construcción de una sociedad justa pasa por el enfrentamiento —en el que la violencia está presente de modos diferentes— entre grupos humanos con intereses y opiniones diversas, que pasa por la superación de todo lo que se opone a la creación de una auténtica paz entre los hombres. Concretamente, en América latina, esa conflictividad gira alrededor del *eje opresión-liberación.* La praxis social tiene exigencias que pueden parecer duras e inquietantes para aquellos que quieren obtener —o mantener— una conciliación a bajo costo. Una conciliación que no es sino una ideología justificadora de un desorden profundo, un artificio para que unos pocos sigan viviendo de la miseria de los más. Pero tomar conciencia del carácter conflictivo de lo político no es complacerse en él, es, por el contrario, buscar con lucidez y coraje, sin engañarse ni engañar a los demás, el establecimiento de la paz y la justicia entre los hombres.

Hasta ahora, la preocupación por la praxis social, en

el pensamiento teológico, no ha tenido suficientemente en cuenta estos elementos. En ambientes cristianos se ha tenido —y se tiene— dificultad para percibir la originalidad, la especificidad del campo de lo político. El acento se puso en la vida privada, en el cultivo de los valores intimistas; lo político se hallaba en un segundo plano, en el escurridizo y poco exigente terreno de un mal entendido «bien común». Lo que servía, a lo sumo, para elaborar una «pastoral social», basada en la «emoción social» que todo cristiano que se respetaba debía tener. De allí que se quedara satisfecho con una visión aproximativa moralista y «humanizante» de la realidad, en desmedro de un conocimiento científico, objetivo y estructural de los mecanismos socio-económicos y de la dinámica histórica; y que, consecuentemente, se insistiera más en aspectos personales y conciliadores del mensaje evangélico, que en sus dimensiones políticas y conflictuales. Todo esto nos lleva a una relectura de la vida cristiana, y condiciona y cuestiona la presencia histórica de la iglesia. Esa presencia tiene una inesquivable dimensión política. Siempre fue así. Pero la nueva situación la hace más exigente, y, además, actualmente se tiene —incluso en ambientes cristianos— una mayor conciencia de ella. Es imposible pensar y vivir en iglesia sin tener en cuenta este condicionamiento.

Lo que llevamos dicho nos hace comprender por qué la praxis social ha dejado de ser —es cada vez menos— para los cristianos un deber impuesto por su conciencia moral, o una reacción frente al ataque a los intereses de la iglesia. Las notas de totalidad, radicalidad y conflictividad que hemos creído descubrir en lo político desbordan una concepción sectorial y nos hacen ver sus más profundas dimensiones humanas. La praxis social se convierte, gradualmente, en el lugar mismo en el que el cristiano juega —con otros— su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación

es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristianas. En ella se escucharán matices de la palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones existenciales, y sin las cuales no hay, al presente, auténtica y fecunda fidelidad al Señor.

Es por ello que si ahondamos un poco en la forma como se plantea hoy la cuestión del valor de salvación, descubrimos en la tarea histórica así entendida, es decir, como praxis liberadora, que se trata de una pregunta sobre *la significación misma del cristianismo.* Ser cristiano es, en efecto, aceptar y vivir solidariamente en la fe, la esperanza y la caridad, el sentido que la palabra del Señor y el encuentro con él dan al devenir histórico de la humanidad en marcha hacia la comunión total. Colocar la relación única y absoluta con Dios como horizonte de toda acción humana es situarse, de primer intento, en un contexto más amplio, más profundo. Más exigente también. Estamos, lo vemos más descarnadamente en nuestros días, ante la cuestión teológico-pastoral central: *¿qué es ser cristiano?, ¿cómo ser iglesia en las condiciones inéditas que se avecinan?* [14] Es, en última instancia, buscar en el mensaje evangélico la respuesta a lo que, según Camus, constituye el interrogante capital de todo hombre: «juzgar que la vida merece o no merece la pena de ser vivida» [15].

Estos elementos dan tal vez una mayor hondura, una cara nueva al problema tradicional. No tener en cuenta la novedad de su planteamiento, so pretexto de que, de una

---

[14] Son muchos los cristianos que buscan responder a esas cuestiones por vías, hasta ahora, poco transitadas Son muchas también las experiencias, a veces un poco confusas, que esta búsqueda provoca Cf al respecto R LAURENTIN, *Enjeu du IIe synode et contestation dans l'église* París 1969, ver también *A la recherce d'une église* PM 46 (1969), *Le due chiese* IDOC, Roma 1969, y el conjunto de trabajos editados por M BOYD, *The underground church* Baltimore 1968.

[15] En este contexto se situaría, como un primer momento, lo que P A Liégé llamaba hace un tiempo, «la credibilidad humana del cristianismo», *Bulletin d'Apologétique* RSPT 33 (1949) 67

manera u otra, el asunto estuvo siempre presente, es despegar peligrosamente de la realidad y arriesgarse a tomar el camino de las generalidades, de las soluciones poco comprometedoras, y finalmente de las actitudes evasivas. Pero por otra parte, no ver sino lo inédito del diseño actual es perder el aporte de la vida y de la reflexión de la comunidad cristiana en su peregrinar histórico. Sus aciertos, sus lagunas y sus errores son nuestra herencia. No deben ser, sin embargo, nuestro límite. El pueblo de Dios es aquel que camina «dando cuenta de su esperanza», hacia «nuevos cielos y nueva tierra».

La cuestión, tal como hoy se plantea, no es tenida suficientemente en cuenta por los intentos de respuesta que pasaremos revista en el capítulo siguiente. Pero las adquisiciones de esos esfuerzos frente a lo permanente del problema, así como sus carencias y sus límites ayudarán, quizá, a esbozar —con frecuencia en negativo—, el itinerario que, en adelante, habrá que recorrer.

# 4

# DIFERENTES RESPUESTAS

LAS diferentes respuestas dadas a lo largo de la historia a la cuestión de la relación entre la fe y las realidades terrestres, la iglesia y el mundo, continúan, de un modo u otro, vigentes. Es en función de esto, del presente eclesial, y no por un interés histórico, por lo que recordamos esos enfoques [1].

## I

## LA MENTALIDAD DE CRISTIANDAD

La cristiandad no es en primer lugar un concepto. Es, ante todo, un hecho. Se trata de la experiencia histórica más larga de la iglesia. De ahí que haya dejado una huella tan profunda en su vida y en su reflexión.

En la mentalidad de cristiandad y en la perspectiva que la prolonga, las realidades terrenas carecen de autonomía propia. Lo temporal no tiene una auténtica consistencia frente a la iglesia. Ésta, en consecuencia, lo utiliza para sus propios fines. Son las secuelas de lo que se llamó el

---

[1] Retomamos acá algunas ideas que hemos tenido ocasión de exponer más ampliamente en G. GUTIÉRREZ, *La pastoral de la iglesia en América latina*. Montevideo 1968 (Reeditado en Lima 1970, por el Centro de estudios y publicaciones y en Santiago de Chile, por el Instituto de catequesis para América latina, con el título *Líneas pastorales de la iglesia en América latina*. Análisis teológico). En ese trabajo que reúne una serie de charlas dadas en un encuentro de estudiantes universitarios, intentamos un ensayo, que habría que retomar en forma más rigurosa, de tipología de líneas pastorales de la iglesia latinoamericana.

«agustinismo político»[2]. El proyecto por el reino de Dios no deja lugar a un proyecto histórico profano[3].

La iglesia aparece, sustancialmente, como la depositaria exclusiva de la salvación: «fuera de la iglesia no hay salvación». Esta exclusividad, susceptible de ciertos matices que no cambian el esquema de fondo, justifica que la iglesia se considere el centro de la obra salvadora, y que se presente, por consiguiente, como un poder frente al mundo. Poder que buscará traducirse, espontánea e inevitablemente, en el campo político.

En estas condiciones, participar en las tareas terrestres tendrá para el cristiano un sentido muy preciso: trabajar por el bien directo e inmediato de la iglesia. Un ejemplo histórico, típico de esta manera de ver las cosas, se encuentra en la célebre prohibición («non possumus») a los católicos italianos de intervenir — hasta hace unas décadas — en la vida política de su país. La «política cristiana» será por lo tanto, aquella que contribuya a que la iglesia pueda realizar su misión evangelizadora y que evite que sean afectados sus intereses. Ésa fue la mente que inspiró los partidos confesionales en Europa y América latina a fines del siglo pasado y comienzos de éste. Esto es lo que en ciertos lugares se reclama todavía en nuestros días de los católicos que ocupan una función pública. Los intereses de la institución eclesiástica están representados ante todo por los obispos y el clero; los laicos, dada su situación en la sociedad política, serán normalmente sus auxiliares[4].

---

[2] Cf el estudio histórico de H ARQUILLERE, *L'Augustinisme politique* Paris [2]1955 Ver sin embargo a propósito de esta obra, las observaciones críticas y matices propuestos por H DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne* Paris 1965

[3] «La iglesia no tenía ante sí un mundo plenamente mundo, estando la sociedad ordenada a servir a los fines de la salvación eterna, cuyas reglas las determinaba la iglesia» Y M CONGAR, *Église et monde,* en *Le concile au jour le jour* Troisieme session Paris 1965, 143

[4] Esta perspectiva se refleja claramente en el otrora clásico *Manuale d'Azione Cattolica* de L CIVARDI Ver en particular, los capítulos VI y VIII del t 1 Pavia [7]1932

Las categorías teológicas que hemos ofrecido fueron elaboradas —en cuanto a lo esencial— en esa etapa de la historia de la comunidad cristiana, que se caracteriza por la unidad estrecha entre la fe y la vida social. Rota esta unidad en la época que vivimos hoy esas categorías se han hecho disfuncionales e inspiran actitudes pastorales desconectadas de la realidad[5]; más grave aún, inspiran posturas políticas conservadoras, tendentes a recuperar un orden social absoluto o a mantener lo que queda de él.

No demos demasiado fácilmente por terminada esta mentalidad. Ella subsiste hoy, explícita o implícitamente, en gruesos e importantes sectores de la iglesia. Es lo que da lugar en nuestros días a conflictos y resistencias al cambio que no se explicarían de otro modo. Los debates conciliares[6], y quizá sobre todo el posconcilio, lo prueban suficientemente.

## II

## LA NUEVA CRISTIANDAD

Las graves cuestiones que la nueva situación histórica plantea a la iglesia a partir del siglo XVI, y que se agudizan con la Revolución francesa, dan lentamente lugar a otro enfoque pastoral y a otra mentalidad teológica. Son los que, gracias a J. Maritain, recibirán el nombre de nueva cristiandad[7]. Ella intentará sacar las lecciones de la ruptura entre la fe y la vida social, íntimamente ligadas en la época de la cristiandad; pero lo hará con categorías que no

---

[5] Solo en el concilio Vaticano II la iglesia ha comenzado a abandonar francamente la mentalidad de cristiandad. Época histórica fenecida cuatro siglos antes

[6] Cf por ejemplo, el caso del más discutido esquema del concilio la libertad religiosa Al respecto, nos permitimos remitir a nuestro trabajo *Libertad religiosa y diálogo salvador,* en *Salvación y construccion del mundo* Nova Terra, Barcelona 1968, 11 43

[7] La encontramos expuesta con toda la claridad deseada en su conocida obra *Humanisme integral* Paris 1936 (citaremos segun la edicion de 1947)

logran desprenderse completamente —lo vemos mejor ahora— de la mentalidad tradicional. Un siglo antes habíamos asistido a un ensayo semejante; tal vez, menos sólido y coherente desde el punto de vista doctrinal. Se trata del así llamado «liberalismo católico», que buscaba tener en cuenta precisamente la situación creada hacía poco por las ideas de la Revolución francesa. Aunque bullicioso, este movimiento vio su audiencia inmediata amortiguada por la incomprensión del grueso de la comunidad cristiana y la hostilidad de la autoridad eclesiástica.

Las tesis de la nueva cristiandad llegan en otro momento de la vida de la iglesia. Se trata de un primer y bien estructurado esfuerzo que procura además echar sus raíces en el pensamiento tradicional de la iglesia. Si en el enfoque anterior era, de una manera u otra, predominante una cierta teología agustiniana, aquí lo será la tomista. Al sostener que la gracia no suprime ni reemplaza a la naturaleza, sino que la perfecciona, Tomás de Aquino abre las posibilidades de una acción política más autónoma y desinteresada. Sobre esta base, Maritain elabora una filosofía política que busca integrar, además, ciertos elementos modernos [8]. La tarea de construcción de la ciudad temporal será, ante todo, la búsqueda de una sociedad basada en la justicia, el respeto de los derechos de todos y la fraternidad humana; su sentido no es, como en la perspectiva estudiada anteriormente, directamente religioso o de

[8] El pensamiento de Maritain fue muy influyente en ciertos sectores cristianos de America latina Argentina fue uno de los paises mas significativos al respecto, cf F MARTINEZ PAZ, *Maritain, politica ideologia revolucion cristiana en la Argentina* Buenos Aires 1966 Es más, las ideas de Maritain provocaron airadas polemicas, en las que intervino el propio Maritain, cf LUIS A PEREZ *Estudio de filosofia politica y social* Santiago de Chile 1948, y la respuesta de J JIMENEZ, *La ortodoxia de Maritain* Ante un ataque reciente Talca (Chile) 1948 Ver también los textos recogidos (que incluyen una carta de Maritain) en *Una polémica sensacional* Jacques Maritain Santiago de Chile 1944 Pero no hay en todo esto sino una simple repetición de las ideas de Maritain y una intrascendente polemica sobre su «ortodoxia» Una elaboración algo mas personal se halla en Brasil, gracias a los trabajos de Tristán de Athayde (Alceu Amoroso Lima), que difundió el pensamiento de Maritain desde la decada del 30

defensa de los intereses de la iglesia. En consecuencia, la autonomía de lo temporal es sobre todo afirmada frente a la jerarquía eclesiástica, evitando así que ella intervenga en un campo que en adelante se considera ajeno a su competencia[9].

La visión de la iglesia como poder frente al mundo se matiza fuertemente. Pero ella sigue estando todavía, en cierto modo, en el centro de la obra de salvación. Un cierto narcisismo eclesiástico permanece. En efecto, en esta postura se busca también —a través de la creación de una sociedad justa y democrática— condiciones favorables a la acción de la iglesia en el mundo. Para ello es necesario edificar una «cristiandad profana», es decir, una sociedad inspirada en principios cristianos.

Afirmada la consistencia del mundo, el laico adquiere una función propia que no le era reconocida anteriormente. Esta función es facilitada por la célebre distinción entre actuar «en cristiano» y «en tanto que cristiano»[10]. En el último caso, el cristiano se comporta como miembro de la iglesia y su acción tiene una representatividad que compromete a la comunidad eclesial (es lo que ocurría con el dirigente de las organizaciones llamadas «Acción católica»); en el primer caso procede solamente inspirándose en principios cristianos y bajo su exclusiva responsabilidad, lo que da mayor libertad a sus compromisos políticos. Por consiguiente, en el campo de lo temporal, al laico le corresponderá principalmente crear esa nueva cristiandad. Para eso conviene agruparse en organizaciones de inspiración —y etiqueta— cristiana[11].

---

[9] Esto fue vivido intensamente por los cristianos latinoamericanos que comenzaron a despertarse al compromiso político: cf. J. L. SEGUNDO, *Función de la iglesia en la realidad rioplatense*. Montevideo 1962, 31.

[10] J. MARITAIN, *o. c.*, 299; distinción que hará rápidamente fortuna: cf. por ejemplo, A. DE SORAS, *Action Catholique et action temporelle*. Paris 1938.

[11] Cf. J. MARITAIN, *o. c.*, 272-275. Ello dio lugar al surgimiento de los modernos partidos de inspiración social-cristiana.

Esta posición representa un primer esfuerzo por valorar la tarea terrestre a los ojos de la fe; así como por situar mejor a la iglesia en el mundo moderno. Esto llevó a compromisos auténticos y generosos de muchos cristianos en la construcción de una sociedad justa. Los cristianos que se situaron en esta perspectiva tuvieron que enfrentar muchas veces la animadversión del grueso, y de las autoridades de la Iglesia, ligado a una mentalidad conservadora. Pero en realidad no se trató sino de un tímido y, en el fondo, ambiguo ensayo[12]. Ensayo que alentó actitudes políticas, en el fondo, moderadas —inicialmente por lo menos— en las que se mezclaba una cierta nostalgia del pasado (restablecimiento de los gremios, por ejemplo) con una mentalidad modernizante. Más lejano aparece, por consiguiente, el deseo de orientarse hacia formas sociales radicalmente nuevas.

## III
## LA DISTINCIÓN DE PLANOS

El enfoque de la nueva cristiandad permitió salir de la visión tradicional y avanzar hacia una posición en la que los términos de la relación aparecen mejor definidos. Precisamente el primer intento por distinguir los planos, sin separarlos, viene de J. Maritain. Pero esta temática se enriquece —y radicaliza— rápidamente, dejando de lado todo rezago de «cristiandad». La pastoral y la reflexión teológica de algunos sectores de la iglesia se orientaba en los años anteriores al concilio hacia una distinción muy

---

[12] Pese a sus esfuerzos, hay todavía, lo hemos señalado ya, en esta posición un rezago eclesiocentrista. Maritain se pregunta, por ejemplo, cómo un no-cristiano puede formar parte de un partido político de inspiración cristiana; pero no se detiene a examinar la cuestión, hoy más actual: en qué condiciones un cristiano puede participar en un partido político ajeno, e incluso hostil, a una perspectiva cristiana.

clara entre iglesia y mundo dentro de la unidad del plan de Dios [13].

El mundo surgía, mucho más netamente que en el pasado, como consistente en él mismo, como distinto de la iglesia, teniendo sus fines propios [14]. La autonomía de lo temporal era afirmada no sólo frente a la autoridad eclesiástica sino frente a la misión misma de la igesia. Ésta no debe intervenir institucionalmente en materia temporal, salvo — según la antigua tradición — a través de la moral, lo que, como se precisará, significa en la práctica hacerlo a través de la mediación de la conciencia del cristiano [15]. La edificación de la ciudad terrestre tiene, pues, su consistencia propia.

Consecuentemente, la función de la iglesia en el mundo se precisa. La iglesia, se dirá, tiene dos misiones: evangelización y animación de lo temporal [16].

> Convirtiendo a los hombres a la fe y bautizándolos — escribía Congar —, según la misión que ella ha recibido de su Señor, la iglesia se coloca o se realiza como orden aparte de salvación y de santidad en el mundo. Actuando en el terreno de la civilización, es decir, en lo temporal y en la historia, ella cumple su misión de ser el alma de la sociedad humana [17].

---

[13] Esta perspectiva está fuertemente marcada por las experiencias y la reflexión de la iglesia francesa, fuente inspiradora de la vanguardia latinoamericana en años pasados (Ver al respecto, por ejemplo, las observaciones de H Borrat, *La iglesia, ¿para qué?* CS [1970] primera entrega, 7-29) La distinción de planos fue, en efecto, el caballo de batalla de los más avanzados movimientos de apostolado laico en América latina Los trabajos de Y M Congar son los que mejor representan esta posición cf *Jalones para un teología del laicado* Estela, Barcelona [3]1965, y los artículos recogidos en *Sacerdocio y laicado* Barcelona 1964. Cf también A Chavasse, *Église et apostolat* Paris [3]1953, G Philips, *Misión de los seglares en la iglesia* San Sebastián 1956, J Hamer, *La iglesia es una comunión* Barcelona 1965

[14] Cf. por ejemplo *Civilisation et evangelisation* Note Doctrinale du Comité théologique de Lyon Lyon 1957

[15] Esta idea aparece en textos del episcopado francés y es fruto de la experiencia de los movimientos apostólicos especializados cf *Directoire pastoral en matiere sociale* Paris 1954, n 32 Un eco de este enfoque se halla en GS n 43.

[16] Según M D Chenu, esta distinción es una secuela del «cristianismo social» francés *Misión de la iglesia en el mundo contemporáneo,* en *La iglesia en el mundo de hoy* Madrid 1967, 390-391.

[17] *Esquisse d'une théologie de l'Action Catholique* Cahiers du clergé rural

La tarea de construcción del mundo no le incumbe; de ahí que esta posición sea poco simpática a las instituciones temporales de inspiración cristiana, en particular las consideradas de «poder»[18]. En efecto, ellas hacen aparecer al cristianismo como una ideología para la construcción del mundo[19]. Los planos están así claramente diferenciados. La unidad estará dada por el reino de Dios; iglesia y mundo contribuyen, cada uno a su manera, a su edificación[20].

Esto lleva a diferenciar también las funciones del sacerdote y del laico. El sacerdote rompe su punto de inserción en el mundo. Su misión se identifica con la de la iglesia: evangelizar y animar lo temporal. Intervenir directamente en la acción política es traicionar su función. Al laico, en cambio, su situación en la iglesia no le hace abandonar su inserción en el mundo. A él le corresponderá, pues, tanto edificar la iglesia, como construir el mundo[21]. En su tarea temporal, el laico buscará crear con otros hombres, cristianos o no, una sociedad más justa y más humana, consciente de que al hacerlo está construyendo, en último término, una sociedad en la que el hom-

---

(1953) 391. Cf. además, las obras citadas en la nota 13. Y.-M. Congar ha reafirmado recientemente su punto de vista respecto a la existencia de estas dos misiones de la iglesia: *El papel de la iglesia en el mundo de hoy*, en *La iglesia en el mundo de hoy* II. Taurus, Madrid 1970, 373 s.

[18] A. Liégé distingue entre instituciones temporales cristianas «potestativas» y «de educación»: cf. *La mission contre les institutions chrétiennes?:* PM 15 (1961) 501-502. El mismo autor distingue, en otro lugar, entre instituciones *pesadas*, que dan poder a la iglesia, y *ligeras*, que se sitúan «bajo el signo del servicio»: cf. *La pauvreté, compagne de la mission*, en *Église et pauvreté*. Paris 1965, 167-168.

[19] Cf. las conocidas y pertinentes críticas de E. Mounier: ver por ejemplo, *Feu la chrétienté*, en *Oeuvres de Mounier* III. Paris 1962, 686-714.

[20] Ver el célebre capítulo III «Reino, iglesia y mundo. Jerarquía y laicado», en *Jalones para una teología del laicado*, 77-140.

[21] Es la posición de Congar, Chavasse, Philips y otros. K. Rahner en un artículo que suscitó ardorosas polémicas, afirmó que al laico sólo le incumbe la construcción del mundo (*L'apostolat du laïc:* NRT 1 [1956] 3-32; ver también Ch. BAUMGARTNER, *Formes diverses de l'apostolat des laïcs:* Christus 1 [1957] 9-33, que retoma, con un vocabulario algo diferente las mismas ideas). Congar rechazó explícitamente este planteamiento (*Esquisse d'une théologie...*, 399-400). Ver también la nota de los Asesores de la Acción Católica Obrera francesa: *A propos de l'apostolat des laics:* MO (may 1957) 1-29.

bre pueda responder libremente a la llamada de Dios [22]. Pero lo hará con pleno respeto por la autonomía propia de la sociedad temporal.

La misión de los movimientos apostólicos laicos, en cambio, no debe ir más allá de la misión de la iglesia y del sacerdote: evangelizar y animar lo temporal [23]. A esta teología corresponde *una cierta* manera de enfocar la «revisión de hechos de vida»; gracias a ella se asegura una auténtica presencia cristiana en el mundo. Los cristianos se reúnen en tanto que tales sólo para compartir y celebrar su fe, y para examinar a la luz de la palabra de Dios sus opciones políticas —u otras— diferentes, e incluso opuestas [24].

Esta perspectiva teológica dominó en los movimientos apostólicos especializados europeos, franceses en particular, hacia 1950, y algunos años más tarde en los latinoamericanos. Pero en América latina, contrariamente a lo ocurrido en Europa, no rebasó los círculos de esos movimientos y de ciertos ambientes pastorales; en la práctica, el grueso de la iglesia permaneció ajeno a una distinción que iba contra los lazos estrechos que, consciente o inconscientemente, lo unían al orden social existente.

Este esquema tiene la ventaja de ser claro y de lograr un difícil equilibrio entre la unidad del plan de Dios y la distinción iglesia-mundo. Es la teología que, con uno que otro matiz, está mayoritariamente representada en los textos del Vaticano II. Hay, sin embargo, enfoques e intuiciones que apuntan más lejos, por ejemplo, en *Gaudium*

---

22 Cf. por ejemplo, A. CHAVASSE, *Église et apostolat*, 18. Esta obra inspiró el plan pastoral de 1962 de los obispos de Chile, en ese entonces a la vanguardia de la iglesia latinoamericana (el texto es reproducido en *Recent Church Documents from Latin America*. CIF, Cuernavaca 1962-1963, 1-12).

23 Cf. *Jalones para una teología del laicado*, capítulo VIII, que trata de la Acción Católica y del compromiso temporal de los laicos.

24 Cf. J. BONDUELLE, *Situación actual de la revisión de vida*. Barcelona 1965 y en una perspectiva más reciente, C. PERANI, *La revisione di vita strumento di evangelizacione, alla luce del Vaticano II*. Torino 1968.

*et spes*. Congar hace notar que debido al método inductivo adoptado, *Gaudium et spes* no habla con claridad de dos misiones de la iglesia: «Esto —escribe— pudo haber sido dicho desde el principio, a modo de tesis doctrinal» [25]. Pero, precisamente, es interesante observar que debido a la dinámica misma del método adoptado, la Constitución sobre la iglesia en el mundo va, por momentos, más allá de una rígida distinción de planos [26].

---

[25] *El papel de la iglesia en el mundo de hoy*, 374.

[26] Dicha distinción se encuentra, en cambio, palmariamente expuesta en el decreto sobre el apostolado seglar *Apostolicam actuositatem* cf. por ejemplo, el n. 5.

# 5

# CRISIS DEL ESQUEMA DE LA DISTINCIÓN DE PLANOS

El surgimiento de la posición que hemos llamado de la nueva cristiandad envuelve, naturalmente, un rechazo al enfoque anterior, pero a su vez ella es criticada por la de la distinción de planos.

Los últimos años han representado, sin embargo, una puesta en cuestión de una acción pastoral y, consecuentemente, de una teología basadas en distinciones que, justo es reconocerlo —aunque abriéndose paso difícilmente—, permitieron clarificar muchos problemas [1].

Esta crisis se manifiesta con nitidez en dos niveles: en el pastoral y en el de reflexión teológica.

## I

## EL NIVEL PASTORAL

El esquema de la distinción fe-realidades terrestres, iglesia-mundo que lleva a discernir en la iglesia dos misiones y a diferenciar tajantemente el papel del sacerdote y del laico, comenzó pronto a perder su vitalidad y a convertirse más bien en una traba para la acción pastoral. Dos cuestiones pueden ejemplificar esta situación.

---

[1] Un buen recuerdo y crítica de estas distinciones en A. MANARANCHE, *Foi d'aujourd'hui et distinctions d'hier:* Projet (juin 1967) 641-656.

## 1. *Crisis de los movimientos apostólicos laicos*

El surgimiento y afirmación de un laicado adulto ha sido uno de los hechos mayores de la iglesia en las últimas décadas. Germen de una profunda renovación eclesiológica y espiritual, los movimientos de apostolado laico, en tanto que tales, viven, desde hace un tiempo, una honda crisis sobre la que conviene detenerse y que valdría la pena analizar cuidadosamente. Esta crisis está, en efecto, preñada de lecciones y pistas de reflexión.

Como lo hemos recordado, en la óptica de la distinción de planos se consideraba que las organizaciones de apostolado laico tenían por misión evangelizar y animar lo temporal, sin intervenir directamente en este último terreno. Pero la vida de esos movimientos desbordó ese esquema conceptual, por estrecho y aséptico.

Los movimientos, de jóvenes en particular, se sentían llamados a tomar posiciones cada vez más claras y comprometedoras [2]. Es decir, a asumir más profundamente los problemas del medio en el que se suponía que aseguraban «una presencia de iglesia».

Inicialmente se pretendió que esto venía de una preocupación pedagógica: los movimientos de jóvenes no podían separar la formación religiosa de la formación política [3]. La cuestión era, no obstante, mucho más honda. Lo que estaba en crisis era la concepción misma de estas organizaciones: al tomar ellas posición en el plano tem-

---

[2] Sobre una de las primeras manifestaciones de esta crisis, cf ACJF, *Signification d'une crise* Analyse et documents Paris 1964

[3] «En realidad, creer que se pueda dar a los jóvenes una formación espiritual viva que estaría desprendida de los problemas temporales es una ilusión Así es como una educación religiosa y humana supone que los militantes de nuestros movimientos sean capaces de elaborar a la luz del evangelio una solución concreta a todos sus problemas de vida Esto no lo pueden hacer sino al interior de los movimientos» Informe de un dirigente de la JEC francesa, en 1950 *o c* , 59

poral, la iglesia (en particular los obispos) quedaba comprometida en un campo considerado ajeno a ella, y eso aparecía como inaceptable. Pero, simultáneamente, la dinámica misma de un movimiento a cuyos miembros la situación les podía compromisos cada vez más definidos, llevaba necesariamente a una radicalización política, incompatible con una posición *oficial* en una iglesia que postulaba una cierta asepsia en materia temporal. Las fricciones e incluso las rupturas se hacían, por consiguiente, inevitables [4].

Las crisis se han sucedido y extendido [5]. Los movimientos apostólicos laicos, tal como son concebidos en el esquema de la distinción de planos, parecen haber agotado sus posibilidades [6].

## 2. *Toma de conciencia de una situación alienante*

Hace mucho tiempo que se habla en ambientes cristianos del «problema social» o de la «cuestión social», pero sólo en los últimos años se ha tomado conciencia clara de la amplitud de la miseria y, sobre todo, de la situación de opresión y alienación en que vive la inmensa mayoría de la humanidad. Estado de cosas que representa una ofensa al hombre, y, por consiguiente, a Dios. Más aún, se percibe mejor tanto la propia responsabilidad en esta situación, como el impedimento que ella representa

---

[4] Sobre la situación actual de la JEC francesa, se puede consultar el artículo de L. DE VAUCELLES, *Les mutations de la* JEC: Études (1970) 278-286. La «Reflexión crítica» del autor nos parece, sin embargo, algo severa. Más adelante (capítulo 7) daremos algunas indicaciones en lo referente a la iglesia latinoamericana.

[5] Cf. J. A. DÍAZ, *La crisis permanente de la acción católica* Barcelona 1966. En América latina, en particular en Brasil, la cuestión ha tomado caracteres agudos. Cf. más adelante capítulo 7.

[6] J. Comblin se preguntaba ya, hace unos años (*Echec de l'Action Catholique?* Paris 1961). Pero la solución que proponía parecía ir en sentido inverso al movimiento que había provocado la crisis.

para la plena realización de todos los hombres, explotados y explotadores.

Se ha tomado conciencia también, y cruelmente, que un amplio sector de la iglesia está, de una manera o de otra, ligado a quienes detentan el poder económico y político en el mundo de hoy. Sea que pertenezca a los pueblos opulentos y opresores, sea que en los países pobres —como en América latina— esté vinculado a las clases explotadoras.

En esas condiciones, ¿puede decirse honestamente que la iglesia no interviene en «lo temporal»? Cuando, con su silencio o sus buenas relaciones con él, legitima un gobierno dictatorial y opresor, ¿está cumpliendo sólo una función religiosa? [7] Se descubre entonces que la no intervención en materia política vale para ciertos actos que comprometen a la autoridad eclesiástica, pero no para otros. Es decir, que ese principio no es aplicado cuando se trata de mantener el *statu quo;* pero es esgrimido cuando, por ejemplo, un movimiento de apostolado laico o un grupo sacerdotal toma una actitud considerada subversiva frente al orden establecido. En América latina la distinción de planos sirve para disimular la real opción política de un grueso sector de la iglesia por el orden establecido. Es interesante observar, en efecto, que mientras no se tenía una clara conciencia del papel político de la iglesia, la distinción de planos era mal vista tanto por la autoridad civil como eclesiástica; pero desde que el sistema, del cual la institución eclesiástica es una pieza central, empezó a ser rechazado, ese esquema fue adoptado para dispensarse de tomar partido efectivo por los oprimidos y despojados y poder predicar una lírica unidad espiritual de todos los cristianos. Los grupos dominantes que siempre se sirvieron de la iglesia para defender sus intereses y mantener su

---

[7] H. ASSMANN analiza con lucidez *La función legitimadora de la religión para la dictadura brasilera*: PD (agosto 1970) 171-181.

situación de privilegio apelan hoy, al ver las tendencias «subversivas» que se abren paso en el seno de la comunidad cristiana, a la función puramente religiosa y espiritual de la iglesia. La bandera de la distinción de planos ha cambiado de manos. Hasta hace unos años defendida por los elementos de vanguardia, es actualmente sostenida por los grupos de poder, muchos de ellos ajenos a todo compromiso con la fe cristiana. No nos engañemos, sin embargo; los propósitos son muy diferentes. Cuidémonos de hacer el juego a los más torvos.

Además, ante la inmensa miseria e injusticia, ¿no debería la iglesia —sobre todo allí donde, como en América latina, tiene una gran influencia social— intervenir más directamente y abandonar el terreno de las declaraciones líricas? De hecho, lo hacía algunas veces, pero diciendo que se trataba de una función supletoria[8]. La amplitud y permanencia del problema parecen hacer insuficiente hoy esta fundamentación. Opciones más recientes, como la de Medellín, han rebasado esos límites y exigen otra base teológica.

En resumen, las opciones políticas se radicalizan y los compromisos concretos que los cristianos van asumiendo ponen de manifiesto la insuficiencia del esquema teológico-pastoral de la distinción de planos.

## II
## EL NIVEL DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

En relación con estas nuevas experiencias pastorales de la iglesia, la reflexión teológica contemporánea ha erosionado también el esquema de la distinción de planos. Y ello, a través de dos procesos que marchan aparentemente en dirección contraria el uno del otro.

---

[8] Cf. por ejemplo, *Las tareas de la iglesia en América latina*. FERES. Bogotá 1964; y F. HOUTART - E. PIN, *Los cristianos en la revolución de América latina*. Buenos Aires 1966, 184.

## 1. *Un mundo enteramente mundano*

A lo largo de las diferentes respuestas a la cuestión que nos ocupa, el mundo es reconocido paulatinamente como consistente en él mismo. Autónomo frente a la autoridad eclesiástica, autónomo frente a la misión de la iglesia, el mundo se va afirmando en su secularidad. El reconocimiento por parte de la iglesia de esa autonomía se manifestará en primer lugar, tímida y recelosamente; de allí las expresiones «sana», «justa», «legítima» autonomía que encontramos con frecuencia en documentos del magisterio eclesiástico. Pero poco a poco se percibirá mejor —en especial en los círculos teológicos— tanto sus valores como la irreversibilidad del proceso, que se expresa hoy con el término secularización [9]. La secularización aparece como un desprendimiento de la tutela religiosa, como una desacralización. Es la forma más frecuente de calificar este proceso:

> Hemos definido la secularización como la liberación del hombre de la tutela religiosa y metafísica, la vuelta de su atención de otros mundos a este mundo concreto [10].

De hecho, es así como históricamente se ha presentado el proceso de secularización. Es una primera aproximación a la cuestión, válida pero incompleta.

Hay, en efecto, una segunda manera de abordar el tema, más positiva, y que insinúa ya la parte final del texto que acabamos de citar. La secularización es, ante todo, el

---

[9] «Secularización» es en realidad un término usado desde hace mucho tiempo. Inicialmente designaba un regreso al «siglo» de aquello que había adquirido un cierto carácter sagrado, por ejemplo los bienes de la iglesia. Para la historia de esta noción, consultar H. LUBBE, *Sakularisierung.* Geschichte eines ideen-politischen Begriffs. München 1965. Sobre los diferentes sentidos del término, cf. *What is Secular Christianity,* en *Proceedings of the Twenty First Convention.* The Catholic Theological Society of America. Yonkers - New York 1966, 201-221.

[10] H. COX, *La ciudad secular.* Península, Barcelona 1968, 39.

resultado de una transformación en la autocomprensión del hombre. De una visión cosmológica se pasa a una visión antropológica, gracias, sobre todo, al desarrollo de la ciencia [11]. El hombre se percibe como una subjetividad creadora [12]. Más aún, el hombre toma conciencia —lo hemos recordado ya— de ser agente de la historia, responsable de su propio destino [13]. Su inteligencia descubre no sólo las leyes de la naturaleza, sino que se incursiona también en las de la sociedad, la historia y la psicología. Esta nueva autocomprensión del hombre trae necesariamente una forma diferente de concebir su relación con Dios [14].

En este sentido, la secularización —esto ha sido muchas veces recordado en los últimos años— es un proceso que no sólo se aviene perfectamente con una visión cristiana del hombre, de la historia y del cosmos, sino que favorece una mayor plenitud de la vida cristiana, en la medida en que ofrece al hombre la posibilidad de ser más plenamente humano [15]. De allí que se hayan hecho esfuer-

---

[11] Cf A VERGOTE *Il realismo della fede di fronte alla desacralizzazione del mondo,* en la obra colectiva *Il cristianesimo nella società di domani* Roma 1968, 101 113 El autor propone renovar la teología de la creación por medio de la antropología *o c ,* 108 112

[12] C ÁLVAREZ CALDERÓN en *Pastoral y liberación humana* (Quito 1969 Reeditado en Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1970), muestra bien las consecuencias de este cambio de perspectiva para la accion pastoral

[13] Cf mas atrás, capitulo 2

[14] Cf las excelentes observaciones de E Schillebeeckx sobre «la nueva imagen de Dios» en un mundo secularizado *La vida religiosa en un mundo secularizado,* en *La misión de la iglesia* Sígueme, Salamanca 1971, 379 421

[15] El primero en señalar las posibilidades que brinda la secularización a la fe fue F E Gogarten en su obra *Verhangnis und Hoffmung der Neuzeit* Die Sakula risierung als theologisches Problem Stuttgart 1953 (reeditado en Munchen 1966, 11-45), cf también J OCHAGAVIA, *El proceso de secularizacion luces y sombras* TV 4 (1967) 275 290, H R SCHLETTE, *Valutazione teologica della secolarizzazione,* en *Processo alla religione* IDOC Documenti nuovi, Roma 1968, 39 61, y K RAHNER, *Reflexiones teológicas sobre el problema de la secularización,* en *Teologia de la renovación* I Sigueme, Salamanca 1972, 163 194 Para una confrontación, hecha con una mentalidad abierta y comprensiva del tema de la secularizacion con los textos del Vaticano II, consultar B KLOPPENBURG, *O cristão secularizado* Petropolis 1970 Sobre las relaciones entre la teologia de la secularizacion y la aceptación de las normas de la sociedad industrial avanzada, cf los analisis criticos de la obra colectiva *Les deux visages de la theologie de la sécularisation* Tournai 1970 en particular el artículo de M XHAUFFLAIRE, *La theologie apres la theologie de la secularisation,* 85 105

zos por buscar —en forma algo «concordista» a veces— las raíces bíblicas de dicho proceso. La fe bíblica afirma, en efecto, la existencia de lo creado como algo distinto al creador, como el espacio propio del hombre, erigido por Dios mismo en señor de esa creación. La *mundanidad* aparece así como exigencia y condición de una auténtica relación del hombre y la naturaleza, de los hombres entre ellos y, finalmente, de éstos con Dios [16].

Todo esto tiene consecuencias importantes. En primer lugar, más que definir el mundo en relación al hecho religioso, parecería que éste debe ser redefinido frente a lo profano. Lo mundano aparece, en efecto, cada vez más consistente en sí mismo. Es el mundo hecho *mündig,* mayor de edad, de Bonhoeffer, raíz de su angustiada pregunta: ¿cómo hablar de Dios en ese mundo adulto? [17] De otro lado, en un plano muy concreto, y que nos interesa particularmente, si antes se tendía a ver el mundo a partir de la iglesia, hoy se observa casi el fenómeno inverso: la iglesia es vista a partir del mundo. En el pasado, la iglesia usaba el mundo para sus fines; hoy muchos cristianos —y no cristianos— se preguntan si deben, por ejemplo, usar el peso social de la iglesia para acelerar el proceso de transformación de las estructuras sociales.

La secularización plantea un serio desafío a la comunidad cristiana que deberá en adelante vivir y celebrar su fe en un mundo *no religioso* que la fe misma ha contribuido a promover. La redefinición de la formulación de su fe, de su inserción en la dinámica histórica, de su moral, de su estilo de vida, del lenguaje de su predicación, de su culto, se hace cada vez más urgente. El proceso de secularización

---

[16] Importa, quizá, recordar aquí una vez más la distinción, hecha inicialmente por F. E. GOGARTEN, *o c*, entre secularización y secularismo. El primer término designa el proceso histórico mismo que hemos evocado; el segundo, una cierta ideología que tiende a encerrar ese proceso dentro de un marco que excluye todo tipo de valor religioso.

[17] Cf. *Resistencia y sumisión* Ariel, Barcelona 1969.

alcanza a América latina en la medida en que la historia de la humanidad se va haciendo única y globalizante. Es cierto que algunos rasgos aparentes —y sobre todo algunas interpretaciones— no son, una vez más, sino un simple reflejo de la situación europea, el fruto de un cierto *efecto de demostración*. No obstante, esto no debe engañarnos. Hay un movimiento de fondo, con características mal estudiadas, que no por peculiar es menos real. El hombre latinoamericano al participar en su propia liberación toma gradualmente las riendas de su iniciativa histórica y se percibe como dueño de su propio destino; además, en la lucha revolucionaria se libera de una manera u otra del tutelaje de una religión alienante que tiende a la conservación del orden [18].

Pero el asunto es complejo. No se trata de llegar, por otras vías, exactamente al mismo resultado. En América latina no se está, pura y simplemente, en etapas «más atrasadas» respecto a la secularización vivida en Europa. Podría decirse más bien, si se nos permite la expresión tomada de otro dominio, que en América latina asistimos a un proceso de secularización «desigual y combinado» [19]. Un ritmo distinto al europeo, la coexistencia con otras formas de vivir la religión y de experimentar su relación con

---

[18] César Aguiar habla acertadamente de las «formas latinoamericanas de la secularización: la ideología revolucionaria, la radicalización política, y no la ciencia, la técnica y el mundo moderno, entendidos en el sentido europeo, menos todavía la civilización urbana y la movilidad social planteadas por Cox como modelos de la ciudad secular». *Tendances et couransts actuels du catholicisme latino-américain:* IDOC-International 30 (1970) 16.

[19] L. Trotsky anunció la «ley del desarrollo desigual y combinado» a partir de una situación compleja en la que coexistían diferentes tipos de economía, de estructuras sociales y jurídicas, y distintos ritmos de crecimiento y evolución; ello le permitía explicar por qué podía darse en Rusia la revolución proletaria pese a no haber alcanzado el desarrollo capitalista unilateral de los grandes países occidentales. La noción de desarrollo desigual y combinado subraya las influencias mutuas entre países, es decir que la situación en un país —y sus posibilidades revolucionarias— debe ser vista en perspectiva internacional (por esto mismo esa noción será el fundamento de la teoría de la «revolución permanente»). (Cf. L. TROTSKY, *1905: balance y perspectivas* e *Historia de la revolución rusa).* La expresión es hoy de uso frecuente en las ciencias sociales y es aplicada a los países llamados subdesarrollados.

el mundo, la posibilidad de concretar eficazmente las potencialidades del evangelio y de las iglesias, para contribuir a la liberación del hombre latinoamericano; todo ello configura un proceso original que se niega a toda conceptualización simplista y a toda extrapolación. Ese proceso explica muchas actitudes y crisis, no plenamente conscientes quizá de sus causas profundas. El reto de la redefinición frente a un mundo cada vez más adulto, se plantea también, pero con rasgos muy peculiares, a la iglesia latinoamericana[20].

## 2. *Vocación única a la salvación*

. Las distinciones temporal-espiritual, sagrado-profano, tienen como fundamento la distinción natural-sobrenatural. Pero, precisamente, la evolución teológica de esta última cuestión se orienta en la línea de una acentuación de la unidad tendente a eliminar todo dualismo. Recordemos brevemente las etapas más saltantes de ese proceso.

La preocupación por salvar la gratuidad del orden sobrenatural llevó a la formulación de la doctrina de la *naturaleza pura*. En ella se separaba netamente la naturaleza humana de la gracia divina, reconociendo en la primera no una orientación profunda, sino escuetamente una «no repugnancia» hacia la segunda[21]. Ningún deseo inte-

[20] La forma precisa que debe asumir esa redefinición es asunto controvertido y en estudio, la relación entre evangelización y religiosidad popular comienza a ser vista con ojos diferentes cf por ejemplo, S GALILEA, *Introducción a la religiosidad latinoamericana* (folleto) México 1967, J COMBLIN, *Reflexões sobre a condição concreta de evangelização hojes* REB 27 (1967) 570 597, A BUNTIG, *Interpretación motivacional del catolicismo popular* Víspera 10 (1969) 13 20, P BERRYMAN, *Conscientización y religiosidad popular* Víspera 12 (1969) 8 10, L GERA - G RODRIGUEZ MELGAREJO, *Apuntes para una interpretación de la iglesia argentina* Víspera 15 (1970) 59 88, y las observaciones críticas a este último artículo en M KAPLUN, *Pueblo, fe y alienación* PD 44 45 (1970) 129 135

[21] La doctrina de la naturaleza pura puede considerarse hoy totalmente abandonada en teología Cf. al respecto, un intento de situarla en el contexto de la historia de la teología, así como un recuerdo de las críticas más recientes que se le han hecho, en H DE LUBAC, *Le mystere du surnaturel* Paris 1965, 19-40

rior de comunión con Dios, simple pasividad; en el fondo, lo sobrenatural es extranjero al hombre, un perfeccionamiento que se superpone a él. Este enfoque —que se remonta a Cayetano, intérprete poco fiel del pensamiento de Tomás de Aquino[22] — dominó durante mucho tiempo la teología católica occidental. No es ajena a esta perspectiva la actitud de desconfianza respecto al mundo y el eclesiocentrismo —la iglesia, depositaria exclusiva de la gracia— que desde el siglo XVI y hasta hace poco se encontraba en los ambientes católicos.

Las insuficiencias de esta posición llevaron a impases que obligaron a buscar otras salidas y a dar un paso adelante hacia una distinción —no separación— entre orden natural y orden sobrenatural, basada en la *abertura infinita* del espíritu humano a Dios. Habría así en el hombre, más que una no repugnancia, un deseo real de entrar en comunión con Dios. Pero el temor de no poder asegurar suficientemente el carácter gratuito de ese encuentro *hacía hablar tímidamente de un deseo natural «eventual* y contingente», mediatizado por la orientación de la inteligencia humana al ser en general *(ens in communi)*. Ese deseo sólo probaría que la visión de Dios es una simple posibilidad cuya realización eventual no afectaría mayormente la naturaleza humana[23].

En diálogo polémico con estas dos posiciones, la reflexión se profundiza y se opera un fecundo regreso al pensamiento original de Tomás de Aquino. Comienza a hablarse entonces de la presencia en el hombre de un *deseo innato* de ver a Dios. Es colocarse, dentro de la misma problemática, al extremo opuesto de la no repugnancia.

---

[22] En un sólido trabajo histórico, J. Alfaro restituyó la posición de la teología desde Tomás de Aquino a Cayetano: *Lo natural y lo sobrenatural.* Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534). Madrid 1952; cf. también H. DE LUBAC, *o. c.*

[23] Cf. por ejemplo, M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin:* RSPT (1929) 193-222; y A. R. MOTTE, *Désir naturel et béatitude surnaturelle:* BT (1930-1933) 651-676.

En efecto, la orientación a Dios es vista aquí como constitutiva del espíritu humano: en todo acto de conocimiento está contenido implícitamente el deseo de conocer a Dios. Este deseo define el dinamismo intelectual del hombre[24]. La gracia de la visión de Dios viene así a colmar una profunda aspiración del espíritu humano. El hombre no se realiza plenamente sino en ese encuentro, dependiente de una libre iniciativa de Dios. El orden natural y el orden sobrenatural se hallan así profundamente unidos.

La tendencia a subrayar la unidad más allá de toda distinción es neta en la evolución que reseñamos. Pero ella se mueve todavía en un nivel metafísico, abstracto y esencialista. No exenta, además, de complicadas y a la larga estériles discusiones de escuela. Roturado, sin embargo, el camino que conduce a la eliminación del dualismo, la cuestión sufre un vuelco y franquea una etapa decisiva con la recuperación del punto de vista *histórico y existencial*. En concreto hay una sola vocación: la comunión gratuita con Dios. De hecho, no hay, no ha habido nunca una naturaleza pura, un hombre no invitado a la comunión con el Señor, no marcado por la gracia.

Este punto de vista fue subrayado inicialmente por Y. de Montcheuil[25] y por H. de Lubac[26]. La novedad (enteramente «tradicional») de la perspectiva y algunas ambigüedades de lenguaje provocaron fuertes reacciones. Karl Rahner prolongó estas reflexiones y, para evitar las dificultades encontradas por los autores citados, propuso hablar de un «existencial sobrenatural»: la voluntad salvífica universal de Dios crea en el hombre una afinidad profunda que se traduce en una gratuita determinación ontológico-real de su naturaleza. Éste es «el existencial

---

[24] Cf. por ejemplo, J. MARÉCHAL, *De naturali perfectae beatitudinis desiderio*, en *Mélanges Maréchal* I. Paris 1950, 323-338; J. ALFARO, *Inmanencia y trascendencia de lo sobrenatural* Gregorianum 38 (1957) 5-50.

[25] *Introduction*, en M. BLONDEL, *Pages religieuses*. Paris 1942.

[26] *Surnaturel* Paris 1947.

central y durable del hombre concreto»[27]. Blondel —cuya influencia sobre Montcheuil y Lubac es reconocida explícitamente por éstos— había hecho un intento semejante, llamando «transnatural» al estado del hombre que no teniendo la vida sobrenatural, está sin embargo orientado necesariamente hacia ella, y se halla «atravesado por estímulos en relación con esa vocación, y que, después de la pérdida del don inicial, no recae en una naturaleza indiferenciada, sino que conserva el estigma del punto de inserción preparado y como una aptitud a recibir la restitución que necesita para no quedar por debajo de su destino real y obligatorio»[28].

Esta perspectiva —más allá de disputas y expresiones escolásticas— es hoy generalmente aceptada: histórica y concretamente sólo conocemos al hombre efectivamente llamado al encuentro con Dios. Toda consideración que no parta de este hecho es especulación huérfana de todo contenido real. Pero se busca todavía una formulación más precisa, con el deseo de ser fiel tanto a la gratuidad del don de Dios, como al carácter único y englobante de ese don[29].

Ésa fue en realidad, pero con matices importantes, la línea de la reflexión teológica hasta el surgimiento de la doctrina de la naturaleza pura en el siglo XVI. Hoy es recuperada, en parte quizá, debido a un contexto filosófico y teológico distinto, más cercano a la valoración de lo histórico y lo concreto. Lo primero y fundamental es la unidad de la vocación divina y, por lo tanto, del destino del

---

[27] *Eine Antwort:* Orientierung (Juli 1950) 141-145. Cf. algunas precisiones posteriores en *Natur und Grade,* en *Fragen der Theologie Heute.* Einsiedeln 1957. 209-230.

[28] A. VALENSIN, *Immanence,* en *Dictionnaire d'apologétique de la foi catholique,* col. 601; cf. M. BLONDEL, *Histoire et dogme.* Para una visión de conjunto sobre las discusiones provocadas por estas ideas consultar el artículo clásico de L. MALÉVEZ, *La gratuité du surnaturel:* NRT (1953) 561-568; (1953) 673-689.

[29] Esta temática aparece discretamente en el Vaticano II; cf. por ejemplo, en la *Gaudium et spes* 22, 24 y 29; cf. más adelante capítulo 9.

hombre; de todos los hombres. El punto de vista histórico nos permite, en efecto, salir de una estrecha óptica individual, para ver, con ojos más bíblicos, que los hombres son llamados al encuentro con el Señor, en tanto que constituyen una comunidad, un pueblo. Más que una vocación se trata por eso de una convocación a la salvación.

El redescubrimiento de esta convocación única a la salvación hace caer barreras erigidas, laboriosa pero artificialmente, por una cierta teología y reafirma la posibilidad de la presencia de la gracia —es decir, de la aceptación de una relación personal con el Señor— en todos los hombres, sean o no conscientes de ello. Esto ha llevado a hablar de la existencia de un cristianismo anónimo [30], es decir, de un cristianismo más allá de las fronteras visibles de la iglesia [31]. Se ha anunciado incluso el advenimiento de una «cristiandad sin el nombre» [32]. Las expresiones son equívocas y no muy felices [33]; será necesario afinarlas para que indiquen con mayor precisión una realidad, ella sí, indiscutible: todos los hombres están, en Cristo, convocados eficazmente a la comunión con Dios. Adoptar, en efecto, el punto de vista histórico sobre el sentido de la existencia humana, significa reencontrar el tema paulino

---

[30] Cf. A. RÖPER, *Die Anonymen Christen*. Mainz 1963, que se inspira en ideas de K. Rahner; también, K. RIESENHUBER, *Der Anonyme Christ nach Karl Rahner*: ZKT 86 (1964).

[31] Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Iglesia y mundo*, en *El mundo y la iglesia*. Sígueme. Salamanca ²1970, 205-228.

[32] Cf. K. RAHNER, *Chrétiens de demain*. Bruxelles 1965.

[33] Un cierto abuso del término y la noción de cristianismo anónimo ha provocado recientemente numerosas críticas: cf. por ejemplo, M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*: Études 328 (1968) 99-101; M. BELLET, *Le sens actuel du christianisme*. Un exercice initial. Paris 1969, 59; A. MANARANCHE, *Quel salut?* Paris 1969, 197. Lo mismo respecto a la fe implícita, cf. A. LIÉGÉ, *La foi implicite en procès*: PM (1968) 203-213. K. Rahner ha respondido a esas críticas (*Chrétiens anonymes*: IDOC-International 20 [1970] 77-93), distinguiendo entre la cuestión de vocabulario, «en definitiva, secundaria» y el contenido, «la cosa misma», a sus ojos indiscutible, si se quiere ser lógico con la afirmación de la voluntad universal de salvación (*ibid.* 81).

del señorío universal de Cristo [34], en quien todo subsiste y todo ha sido salvado[35].

Todo esto se traduce en el abandono paulatino de expresiones como fin sobrenatural, vocación sobrenatural, orden sobrenatural [36] y en el empleo cada vez más frecuente del término «integral». A propósito de la *Gaudium et spes,* escribe con razón G. Martelet:

> Este término *integral* es quizá una de las palabras claves de esta constitución. Es con ella, en todo caso, como el concilio caracteriza constantemente su modo de abordar la vocación de todos los hombres y de todo el hombre [37].

Vocación integral (por ejemplo, *Gaudium et spes* 10, 11, 57, 59, 61, 63, 64, 75, 91, y *Ad gentes* 8), desarrollo integral (*Populorum progressio* 15-16) son expresiones que tienden a subrayar la unidad del llamado a la salvación [38].

La consecuencia más inmediata de esta perspectiva es que las fronteras entre vida de fe y tarea terrestre, iglesia y mundo, se hacen más fluidas. Como dice E. Schillebeeckx: «No sólo las fronteras entre iglesia y humanidad se borran en dirección de la iglesia, sino que podemos afirmar que se borran también en dirección de la huma-

---

[34] Cf. el estudio de M. OSSA, *Cristianismo y sentido de la historia:* Mensaje (octubre 1966) 539-551.

[35] La obra de Teilhard de Chardin, entre otras, ha sido grandemente influyente en esta reafirmación de Cristo, señor de la historia y del cosmos. Influencia no siempre confesada abiertamente; es el caso, por ejemplo, de las conclusiones en los capítulos de la primera parte de la *Gaudium et spes.*

[36] El término «sobrenatural» — de aparición tardía en teología — es escasamente usado en el Vaticano II y casi exclusivamente en documentos menores. No se encuentra en la *Gaudium et spes,* ni en *Dei verbum;* en la *Lumen gentium* sólo hay dos alusiones.

[37] G. MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II.* Paris 1966, 137, n. 1.

[38] No pretendemos que estas expresiones reflejen una enseñanza totalmente coherente del magisterio eclesiástico. Las ambigüedades subsisten inclusive en la *Gaudium et spes.* Ellas han sido bien señaladas por J. L. SEGUNDO, *Hacia una exégesis dinámica:* Víspera 3 (1967) 77-84. «La gran dificultad es que el Vaticano II — pero, ¿era posible hace otra cosa? — yuxtapone afirmaciones, sin elaborar una reflexión perfectamente coherente»: A. MANARANCHE, *Foi d'aujourd'hui et distictions d'hier,* 654.

nidad y de mundo»[39]. E incluso, algunos se plantean la cuestión de saber si son dos cosas realmente distintas: «¿Es la iglesia realmente algo distinto del mundo?... La iglesia es del mundo: en un cierto sentido, la iglesia es el mundo: la iglesia no es un no-mundo»[40].

Pero hay otra consecuencia que nos importa. Esta afirmación de la vocación única a la salvación, más allá de toda distinción, valoriza religiosamente, en forma totalmente nueva, el actuar del hombre en la historia: cristiano o no cristiano. La construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del reino[41] o, en términos que nos son más cercanos: participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora[42].

Estamos pues ante la afirmación de un mundo cada vez más autónomo, «no religioso» o, positivamente, un mundo mayor. Pero también ante la vocación única a la salvación que valoriza cristianamente —aunque de modo diferente al del pasado— toda la historia humana[43]. Atenazada por ese doble movimiento —que no está exento de interpretaciones abusivas y que no siempre se expresa con suficiente rigor[44]— la distinción de planos aparece

---

39 *La iglesia y la humanidad,* en *El mundo y la iglesia.* Sígueme, Salamanca ²1970, 245. K. Rahner extendía ya, años antes, la noción de «pueblo de Dios» a toda la humanidad, *La incorporación a la iglesia según la encíclica de Pío XII «Mystici corporis Christi»,* en *Escritos de teología* II. Madrid ³1967, 9-97.

40 J. B. METZ, *La iglesia y el mundo en el horizonte escatológico,* en *Teología del mundo.* Sígueme, Salamanca ²1971, 120. Más adelante, y situándose en una perspectiva escatológica, el autor afirma «La relación decisiva entre la iglesia y el mundo no es espacial sino temporal».

41 En esta línea apuntaba ya A. Chavasse (*Église et apostolat.* Paris ³1953, 154-155) al afirmar que la obra civilizadora es «apostolado indirecto de la iglesia». Idea refutada por los sostenedores más ortodoxos de la distinción de planos: cf. Nota de los Asesores de la ACO francesa ya citada.

42 Cf. más adelante, capítulo 9.

43 Cf. K. RAHNER, *Historia del mundo e historia de la salvación,* en *Escritos de teología* V. Madrid 1964, 115-134; ver también H. R. SCHLETTE, *Epiphanie als Geschichte.* München 1966.

44 Urs von Balthasar lo señala con ironía, pero no sin perspicacia: «Así se dice hoy simultáneamente y con el mismo tono de profunda convicción, que el mundo al fin se ha desdivinizado y se ha hecho puramente mundano; y que el mundo debe concebirse como misterio eucarístico total, como el cuerpo místico de Cristo que crece: una *divinización del cosmos* que va más allá de todo lo que

como un esquema agotado, sin respuesta ante los avances de la reflexión teológica. Así, tanto en el nivel de los compromisos concretos de los cristianos en el mundo de hoy, como en el de la reflexión teológica contemporánea, la distinción de planos es percibida como insuficiente. Si en un momento dado dicha teología motivó y acompañó la presencia de los cristianos en la construcción del mundo, hoy aparece, en su rigidez, superada y carente de dinamismo frente a las nuevas cuestiones que se plantean. Lo que hay de válido en esas distinciones sólo podrá ser mantenido en un cambio radical de perspectiva.

---

el pensamiento positivo de la edad media preveía para la filosofía cristiana del mundo En una creación que, aun en su aspecto evolutivo, es concebida inmediatamente como misterio teológico sacramental, todos los procesos seculares mundanos pasan, inmediatamente también, a lo espiritual, y esto a pesar de su previa desdivinización, es decir prácticamente, de su sometimiento a la sola disposición del hombre que piensa y comprende técnicamente, de su sometimiento a la sola disposición del hombre que piensa y comprende técnicamente El mundo desdivinizado hasta el ateísmo, es también, como tal, sacralizado hasta la divinidad Pero estas no son sino frases, con las cuales los cristianos en el mundo actual, que avanza muy bien sin ellos, se engañan y se echan arena a los ojos Donde previamente y en secreto se ha eliminado ya las diferencias, no tiene sentido actuar como si se las mantuviera todavía, y se dijera algo de profundo sentido cristiano al llamar a lo mundano espiritual y a lo espiritual mundano» *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln 1965, 51 Cf una posición semejante en A MANARANCHE, *Quel salut?* Paris 1969

# III

# La opción de la iglesia latinoamericana

Habíamos visto que una de las más fecundas funciones —que *tenemos particularmente en cuenta en nuestro trabajo*— de la teología es ser una reflexión crítica, fruto de una confrontación entre la Palabra aceptada en la fe y la praxis histórica.

El devenir histórico nos hace descubrir aspectos insospechados de la revelación, así como conocer con mayor profundidad, expresar más correctamente y adaptar mejor la iglesia a nuestros tiempos (cf. GS 44). Es por ello que el compromiso de los cristianos en la historia constituye un verdadero «lugar teológico».

En esta perspectiva es útil recordar, en grandes líneas por lo menos, la nueva conciencia de la realidad del continente que ha adquirido el hombre latinoamericano y la forma como enfoca su propia liberación, así como las opciones que van tomando importantes sectores de la iglesia, en el único continente mayoritariamente cristiano de entre los pueblos oprimidos. A la iglesia latinoamericana se le plantean, en efecto, peculiares y agudos problemas en relación con el proceso de liberación.

6

# EL PROCESO DE LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

DEPENDENCIA y liberación son términos correlativos. Un análisis de la situación de dependencia lleva a buscar sacudirse de ella. Pero al mismo tiempo, la participación en el proceso de liberación permite adquirir una vivencia más concreta de esa situación de dominación, percibir su densidad, y lleva a desear conocer mejor sus mecanismos; permite también poner de relieve las aspiraciones más profundas que están en juego en la lucha por una sociedad más justa.

## I

## UNA NUEVA CONCIENCIA DE LA REALIDAD LATINOAMERICANA

Después de un largo período de verdadera ignorancia de su propia realidad, dejado atrás un breve momento de optimismo inducido e interesado, se está llegando en América latina a una comprensión menos parcial y anecdótica, más global y estructural de su situación.

El cambio más importante en el conocimiento de la realidad latinoamericana estriba en no limitarse a una simple y plañidera descripción, con la consiguiente acumulación de datos y estadísticas; y en no ilusionarse con la posibilidad de avanzar suavemente y por etapas pre-esta-

blecidas hacia una sociedad más desarrollada. Lo nuevo está en prestar preferente atención a las causas profundas de la situación, consideradas en una perspectiva histórica; éste es el punto de vista que se comienza a adoptar en América latina ante el desafío de una situación cada vez más difícil y contradictoria.

## 1. *La década del desarrollismo*

La década del 50 se caracteriza, en América latina, por un gran optimismo en las posibilidades de lograr un desarrollo económico autosustentado. Para esto era necesario —lo que los países más desarrollados del área habían comenzado ya a hacer— salir de la etapa del *crecimiento hacia afuera* (exportación de productos primarios e importación de productos manufacturados), que hacía de los pueblos latinoamericanos países exclusivamente dependientes del comercio exterior. Se iniciaría, entonces, un *desarrollo hacia adentro,* que mediante la sustitución de importaciones, la ampliación del mercado interno y la franca entrada en la industrialización, llevase a una sociedad independiente.

> No podría negarse —escriben F. H. Cardoso y E. Faletto— que a principios de la década de 1950 estaban dados algunos de los supuestos para este nuevo paso de la economía latinoamericana, por lo menos en países como Argentina, México, Chile, Colombia y Brasil [1].

Esta actitud se basaba en una coyuntura histórica favorable, y se formuló teóricamente en serios estudios económicos [2]. Desde un punto de vista político, ella fue adop-

---

[1] *Dependencia y desarrollo en América latina.* México 1969, 4 (este trabajo fue editado inicialmente en ILPES, Santiago de Chile 1967).

[2] En esto, el papel cumplido por la Comisión económica para América latina (CEPAL), dependiente de las Naciones Unidas, ha sido preponderante. Cf. los textos recogidos en *América latina: el pensamiento de la* CEPAL. Santiago de Chile 1969.

tada por los movimientos populistas que, con fechas diferentes e influencia variable, fueron surgiendo en América latina. Las políticas desarrollistas vigentes en esos años eran propugnadas por organismos internacionales [3]. En esta óptica marcada por categorías estructural-funcionalistas desarrollarse significaba dirigirse hacia un modelo que se abstraía a partir de las sociedades más desarrolladas del mundo actual. Este modelo era considerado como la «sociedad moderna» o la «sociedad industrial». En el camino hacia ella se debían vencer los obstáculos sociales, políticos, culturales provenientes de las estructuras arcaicas propias de los países subdesarrollados, en tanto que «sociedades tradicionales» o «sociedades en transición». Los países subdesarrollados aparecen así como países atrasados, situados en etapas anteriores a la de los pueblos desarrollados, obligados, por consiguiente, a repetir, más o menos, la experiencia histórica de estos últimos en su marcha hacia la sociedad moderna. Sociedad caracterizada, para quienes se sitúan en el corazón del imperio, por un alto consumo en masa [4].

Habría, entonces, un *continuo* entre subdesarrollo y desarrollo; al interior de las sociedades tradicionales surgirían focos disfuncionales en el sistema social, lo que llevaría a la creación de fuerzas sociales opuestas al orden existente.

> Inicialmente, la acumulación de las presiones conduciría a cambios parciales y, posteriormente, a la modificación de la sociedad en su conjunto. De este modo los sistemas sociales eran concebidos en un estado de equilibrio inestable y su

---

[3] ONU, OEA, BID, FMI, AID, Alianza para el progreso.

[4] Cf. W. W. Bostow, *Las etapas del crecimiento económico*. FCE, México [2]1963, capítulo 6. Para una crítica a esta obra consultar F. H. Cardoso, *Cuestiones de sociología del desarrollo*. Santiago de Chile 1968, 10-16, y A. García, *La estructura social y el desarrollo latinoamericano*. Réplica a la teoría del nuevo contrato social de W. W. Bostow: El trimestre económico 129 (1966) 3-42.

transformación resultaría de los efectos acumulativos de la tensión entre fuerzas contrapuestas [5].

Todo esto proporcionaba —dejando de lado inevitables matices y variaciones— un modelo y una ideología de modernización, para explicar el paso de las sociedades latinoamericanas del tradicionalismo al modernismo, del subdesarrollo al desarrollo.

Esta perspectiva dio lugar a tímidos y, a la larga, falaces esfuerzos tendentes a lograr una mayor eficacia global, que no sólo no han logrado eliminar, sino que han contribuido a consolidar el sistema económico imperante [6]. Las políticas desarrollistas no dieron los resultados esperados; uno de sus propugnadores reconoce:

> Transcurrida ya más de la mitad del decenio del 60 la *brecha* entre uno y otro mundo se agranda, lejos de irse cerrando paulatinamente, como se esperaba Mientras las naciones desarrolladas habrán, en la década 1960-70, acrecentado sus riquezas en un 50 %, el mundo en desarrollo que abarca las dos terceras partes de la población mundial seguirá debatiéndose en la miseria y la frustración [7].

La óptica desarrollista se mostró ineficaz e insuficiente para interpretar la evolución económica, social y política del continente latinoamericano:

---

[5] F H CARDOSO, *Desarrollo y dependencia perspectiva en el análisis sociológico,* en la obra colectiva *Sociología del desarrollo* Buenos Aires 1970, 19 20, Ver también de F H CARDOSO - F WEFFORT, *Consideraciones generales sobre el desarrollo,* en *Ensayos de integracion sociológico política* Santiago 1970, 14 33.

[6] Cf F H CARDOSO - E FALETTO, *Dependencia y desarrollo en América latina* y Th DOS SANTOS, *La crisis de la teoria del desarrollo y las relaciones de dependencia en América latina* en *La dependencia político económica de América latina* México 1969, trabajo publicado inicialmente en Boletín Santiago de Chile, CESO 3 (1968), A G FRANK habla a este propósito de un «desarrollo del subdesarrollo» cf *Le developpement du sous développement l'Amérique latine* Paris 1967

[7] F HERRERA *Viabilidad de una comunidad latinoamericana* Estudios internacionales (abril 1967) En el mismo sentido, el testimonio de otro nombre importante en la década del desarrollo, el economista RAUL PREBISCH, *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano* México - Buenos Aires 1963 Ver también, CEPAL, *Estudio economico de America latina,* 1966 (textos citados por Th DOS SANTOS, *o c , 164-165*) Cf. igualmente, C FURTADO, *Subdesenvolvimento e stagnação na América latina* Rio de Janeiro 1968

En una primera aproximación queda, pues, la impresión de que el esquema interpretativo y las previsiones que a la luz de factores puramente económicos podían formularse al terminar los años de 1940 no fueron suficientes para explicar el curso posterior de los acontecimientos [8].

Esto llevó, en los años 60, a un cambio de actitud. Un diagnóstico pesimista en lo económico, social y político reemplaza al optimismo precedente [9]. Hoy se percibe con claridad que el modelo desarrollista adolecía de graves errores de perspectiva. No tenía suficientemente en cuenta los factores políticos [10] y, lo que es más grave, se mantenía a un nivel abstracto y a-histórico; las sociedades subdesarrolladas, atrasadas, se yuxtaponían estáticamente a las sociedades desarrolladas modernas. Pero, como dice Theotonio Dos Santos:

> No hay ninguna posibilidad histórica de que se constituyan sociedades que alcancen el mismo estadio de desarrollo de aquellas que son desarrolladas. El tiempo histórico no es unilineal, no hay posibilidad de que una sociedad se desplace hacia etapas anteriores de las sociedades existentes. Todas las sociedades se mueven paralelas y juntas hacia una nueva sociedad [11].

La óptica desarrollista y modernizante impedía, pues, ver tanto la complejidad del problema, como los inevitables aspectos conflictuales del proceso, tomado en su conjunto.

---

[8] F. H. CARDOSO - E. FALETTO, *o. c.*, 8.

[9] Gonzalo Arroyo traza un buen cuadro sintético, con amplias referencias bibliográficas, hasta 1968, de esta nueva situación en *Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa:* Mensaje (octubre 1968) 516-517. Este artículo ha sido retomado y ampliado por el autor: *Le sousdéveloppement et la dépendance externe au miroir de la littérature latinoaméricaine:* Cultures et développement 1 (1969-1970) 121-141.

[10] «El economicismo predominante en las ideologías desarrollistas cedió lugar, paulatinamente, a preocupaciones nítidamente de orden político: F. H. CARDOSO, *Desarrollo y dependencia...*, 22.

[11] Th. DOS SANTOS, *La crisis de la teoría del desarrollo,* 153.

## 2. *La teoría de la dependencia*

Desde hace unos años se abre paso en América latina un punto de vista diferente. Se percibe cada vez mejor que la situación de subdesarrollo es el resultado de un proceso y que, por lo tanto, debe ser estudiada en una perspectiva histórica. Es decir, en relación al desarrollo y expansión de los grandes países capitalistas. El subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global, aparece entonces en su verdadera faz: como el subproducto histórico del desarrollo de otros países [12]. En efecto, la dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un centro y de una periferia, y genera, simultáneamente, progreso y riqueza creciente para los menos y desequilibrios sociales, tensiones políticas y pobreza para los más. En este contexto nació y se desenvuelve América latina:

> Las sociedades latinoamericanas ingresaron en la historia del desarrollo del sistema universal de interdependencia, como sociedades dependientes a raíz de la colonización ibérica. Su historia puede ser trazada, en gran parte, como la historia de las sucesivas modificaciones de la situación de dependencia, a lo largo de la cual, las diversas sociedades de la región han venido alcanzando diversas posiciones sin lograr salir, hasta el momento, de ese marco general [13].

Esta situación inicial de dependencia es, pues, el punto de partida para una correcta inteligencia del subdesarrollo

---

[12] Este punto ha sido muy bien estudiado en su génesis histórica por O. SUNKEL, *El marco histórico del proceso de desarrollo y subdesarrollo* ILPES, Santiago de Chile 1967 (Este estudio ha sido reproducido en O. SUNKEL - P. PAZ, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo* México 1970). Cf también, el volumen colectivo *La dominación de América latina* Lima 1968, J. BRAVO BRESANI, *Desarrollo y subdesarrollo* Lima 1968, y C. FURTADO, *Formação económica de América latina* Rio de Janeiro 1969.

[13] A. QUIJANO, *El proceso de urbanización en Latinoamérica* CEPAL, Santiago de Chile 1966 (mimeo), 14. Cf. igualmente, del mismo autor *Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica* CEPAL, Santiago de Chile 1967 (mimeo)

en América latina [14]. Los países latinoamericanos son «originaria y constitutivamente dependientes» [15]. Esto hace que su estructura social sea muy distinta a la de los países centrales. Es necesario determinar bien las diferencias entre ambas sociedades y reformular las nociones que permitan analizar la situación o, incluso, la estructura social interna de los países periféricos. Se habla a propósito de ellas, y en oposición al proceso unilineal de los países de desarrollo originario, de desarrollo «desigual y combinado». El estudio de la dinámica propia de la dependencia, de sus actuales modalidades y de sus consecuencias, es sin duda el mayor reto que afrontan las ciencias sociales en América latina.

La noción de dependencia surge así como un elemento clave para la interpretación de la realidad latinoamericana. Cardoso la define así:

> Las relaciones de dependencia suponen la inserción de las estructuras de modo específicamente desigual: la expansión del mercado mundial creó relaciones de dependencia (y de dominación) entre naciones y de este modo estableció diferencias en el interior de la unidad constituida por el sistema capitalista internacional [16].

---

14 Frente a la tesis tradicional del feudalismo de las sociedades latinoamericanas, Andrés Gunder Frank sostiene (*Capitalism and Underdevelopment in Latin America.* Historical studies of Chile and Brazil. New York - London 1967) que América latina es capitalista (sometida al capitalismo mercantil) desde su cuna, más aún: desde su concepción. En verdad esta tesis había sido ya sostenida por S. BAGÚ, *La economía de la sociedad colonial.* Buenos Aires 1949. Cf. al respecto, las críticas de Th. dos Santos a la metodología y conclusiones de A. G. Frank, el autor prefiere hablar de modos de producción pre-capitalistas en *Capitalismo colonial según A. C. Frank:* Monthly Review (selecciones en castellano) (noviembre 1968) 17-27. Frank responde — previo «mea culpa» — a estas críticas en *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo.* Bogotá 1970.

15 F. C. WEFFORT, *Clases populares y desenvolvimiento social.* ILPES, Santiago de Chile 1968 (mimeo), 26.

16 F. H. CARDOSO, *Desarrollo y dependencia...,* 24. Theotonio dos Santos propone la siguiente definición de la dependencia: «... Es una situación en que un cierto grupo de países tienen su economía condicionada por el desarrollo y la expansión de otra economía. La relación de interdependencia entre dos o más economías, y entre éstas y el comercio mundial, asume la forma de dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y autoimpulsarse, en tanto que otros (los dependientes) sólo lo pueden hacer como reflejo de esa expan-

Pero no se trata de un factor puramente externo:

> El sistema de dominación *externo,* de país a país, corta transversalmente la estructura dependiente y la interpenetra En esta medida, la estructura externa pasa a ser vivida como interna [17]

En los últimos años hemos asistido en América latina a una aceleración del proceso que Cardoso y Faletto llaman «internacionalización del mercado interno» [18] y que J. Nun llama «internalización de la dependencia» [19]. Las antiguas formas de la presencia imperialista a través de la economía de enclaves (centros mineros y plantaciones), simples prolongaciones de las economías centrales, mantienen todavía su vigencia [20]. Pero se opera actualmente un desplazamiento de las inversiones extranjeras hacia el sector moderno de la economía, es decir, hacia los sectores

---

sion, que puede actuar positiva o negativamente sobre su desarrollo inmediato De cualquier forma, la situacion basica de dependencia conduce a una situacion global de los paises dependientes que los situa en retraso y bajo la explotacion de los paises dominantes» *La crisis* 180

[17] F H CARDOSO, *Desarrollo y dependencia* , 24 « No es posible actualmente pensar en la influencia de Estados Unidos como una variable externa, que actua sobre la estructura economica nacional determinandola con escasas media ciones a traves del comercio exterior y el financiamiento externo Por el contrario, nuestra dependencia actual es mucho mas compleja y profunda, afectando las bases mismas de toda la estructura economica y social, constituyendo una red, como expresa Bettelheim, de la que los paises atrasados tendran que deshacerse si pre tenden realizar todas sus potencialidades Es preciso pensar en el imperialismo como un factor estructural, inserto y actuante desde el seno de nuestras estructuras nacionales, conformando las raices de una dependencia economica, tecnologica, politica y cultural

«Uno de los elementos basicos para comprender esta insercion estructural es su relacion con las distintas clases de los paises latinoamericanos El imperialismo deja de ser entonces un factor que opera desde fuera de las naciones dependientes, para convertirse en una fuerza actuante desde adentro e imbricada con toda la estructura nacional El imperialismo se nacionaliza (no por los intereses que de fiende, sino por su localizacion geografica e imbricacion social) en tanto que las clases dominantes se desnacionalizan (en tanto resignan su posible — hasta cierto limite — desarrollo autonomo y se ligan en la defensa de los intereses imperia listas con los que comparten ganancias)» J P FRANCO, *La influencia de los Estados Unidos en America latina* Montevideo 1967

[18] F H CARDOSO E FALETTO, *Dependencia y desarrollo en America latina,* 130 160

[19] *Mision Rockefeller ¿por que y para que?* (mimeo) 1970, 3

[20] Sobre la nocion de enclave, cf F H CARDOSO - E FALETTO, *o c* 48 53

más dinámicos de la naciente industria nativa, vinculándola cada vez más estrechamente, y en su conjunto, al capitalismo internacional. Se origina de este modo un nuevo tipo de dependencia, menos aparente, pero no menos real[21].

Esta nueva forma de dependencia no sólo no se erige en defensora del orden actual, sino que propugna un cambio en la situación social de los países latinoamericanos, de modo especial de los más atrasados del área. La modernización y la introducción de una mayor racionalidad en sus economías es, en efecto, una condición requerida por los intereses de los nuevos grupos económicos[22]. Grupos económicos que están cada vez menos ligados a un solo país y que van adquiriendo el carácter de grandes corporaciones multinacionales[23].

Es necesario, pues, situar en una sola historia, siguiendo de cerca sus nuevas modalidades, la expansión de los países desarrollados y sus consecuencias en los países subdesarrollados. Esto fue estudiado, inicialmente,

---

[21] Cf. al respecto, Th. DOS SANTOS, *El nuevo carácter de la dependencia.* Santiago de Chile 1968, en este trabajo se pueden encontrar datos, en particular de Brasil, sobre el desplazamiento de inversiones mencionado; cf. igualmente J. NUN, *a. c., Misión Rockefeller: ¿por qué y para qué?*

[22] «Más grosera todavía es la imagen de los intereses externos. Se los imagina vinculados en forma exclusiva a la economía agrario-exportadora y opuesta a la industrialización. Aún más, se presenta todavía la lucha por la industrialización como una lucha anti-imperialista y revolucionaria. A pesar de que en algunos países esta imagen pueda tener algún sentido, para los países en desarrollo, ella es completamente anacrónica. En estos países, la industrialización y el capital extranjero se combinan y se convierten progresivamente en una sola realidad»: Th. DOS SANTOS, *El nuevo carácter...*, 9. A. Quijano piensa que la «redefinición de las modalidades de dominación imperialista sobre América latina» proporciona un marco general que permite comprender ciertos cambios políticos que ocurren en América latina: *Carácter y perspectiva del actual régimen militar en el Perú.* CESO, Santiago de Chile 1970 (mineo). Marco muy amplio que debe ser presisado en función de algunas pecualiridades nacionales.

[23] C. Furtado analiza la concentración del poder económico en grandes empresas en *La concentración del poder económico en los Estados Unidos y sus reflejos en América latina.* Buenos Aires 1969. Sobre las corporaciones multinacionales consultar, también, el estudio de H. MAGDOFF - P. M. SWEEZY, *Notas sobre la empresa multinacional:* Monthly Review (selecciones en castellano) 68 (1969) 3-31.

por autores como Hobson, y, en otra perspectiva, por Rosa Luxemburg, Lenin y Bujarin, que formularon la teoría del imperialismo y del colonialismo[24]. Pero pese a tal o cual apunte (de Lenin, en particular), su enfoque es hecho, sobre todo, a partir de los países capitalistas.

> Se trata — escribe F Hinkelammert — de autores que viven en los centros del mundo capitalista, y que tratan la problemática del imperialismo desde el punto de vista de los centros. Viven la fuerza expansiva del capitalismo en los centros, viven las crisis económicas de los centros y experimentan la vinculación que estos fenómenos tienen con la periferia dependiente explotada por los centros Pero, lo que ocurre en el propio mundo subdesarrollado, no es analizado más allá del efecto de explotación de tales países[25].

Los científicos sociales latinoamericanos están empeñados en estudiar la cuestión partiendo de los países dominados, lo que permitirá esclarecer y ahondar la teoría de la dependencia. Aspecto descuidado, que debe conducir, *normalmente*, a una reformulación de la teoría del imperialismo[26].

El desnivel entre países desarrollados y países subdesarrollados — producido por las relaciones de depen-

---

[24] Para una rapida vision de conjunto sobre el pensamiento de estos autores cf P SANTI, *Il dibattito sull imperialismo nei classici del marxismo* CM 3 (1965) 84 134, y Ch PAILLOUX *La question de l'impérialisme chez V I Lenine et Rose Luxemburg* HS 15 (1970) 103 138

[25] *La teoria clasica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulacion socialista* Cuadernos de la realidad nacional (Santiago de Chile) (junio 1970) 137 160

[26] Cf los estudios publicados en *Imperialismo y dependencia externa* CESO Santiago de Chile 1968 Un ensayo interesante en este sentido es el que presenta F Hinkelammert, en el artículo antes citado Para el la teoria clasica del imperialismo tiene como uno de sus supuestos que «la sociedad capitalista es esencialmente desarrollista e industrializadora», el capitalismo, dejado a lo mejor de él mismo, desencadenaria fuerzas productivas totalmente nuevas (p 138), si esto no ocurre, es debido a barreras que una revolución burguesa está llamada a eliminar F Hinkelammert piensa, por el contrario, que si ese fue el caso de los paises de desarrollo originario, en los paises subdesarrollados, contraparte de ese progreso, el capitalismo — bajo cualquiera de sus formas — solo produce estancamiento No habria verdadera salida, entonces, y desde el inicio, sino a traves de una acumulacion socialista Cf tambien O CAPUTO - R PIZARRO, *Imperialismo dependencia y relaciones internacionales* CESO, Santiago de Chile 1970 (mimeo)

dencia— se agrava si se tiene en cuenta el punto de vista cultural. Las naciones pobres y dominadas van quedando, al respecto, cada vez más atrás; la brecha sigue creciendo. Los pueblos subdesarrollados, en términos relativos, están cada vez más lejos, a una distancia para algunos difícilmente recuperable, de los niveles culturales de los países centrales. Y, de seguir las cosas así, pronto podrá hablarse de dos grupos humanos, de dos tipos de hombre:

> No sólo sociólogos, economistas y teóricos de la política, sino también psicólogos y biólogos han apuntado con alarma el hecho de que el agrandamiento incesante de la distancia entre los países desarrollados y subdesarrollados está produciendo una separación marcada de dos grupos humanos, lo cual implica la aparición a corto plazo de una verdadera diferenciación antropológica... a cada nivel de progreso y en cada estadio de desarrollo, los países industriales hacen avances y acumulan energías que les permiten alcanzar nuevas metas colectivas en una cantidad y en un grado muy superiores a los que pueden lograr los países subdesarrollados [27].

Todo esto no debe hacer olvidar, sin embargo, lo que queda por hacer en el plano de la teoría de la dependencia. La ciencia social latinoamericana trabaja presionada por preocupaciones de acción política inmediata. Esta presión

---

[27] A. SALAZAR BONDY, *La cultura de la dominación*, en *Perú problema* Lima 1968, 75. Desde otro contexto ideológico, dos estudiosos argentinos, J. Sabato y N. Botana, piensan, sin embargo, que puesto que la revolución científico tecnológica está en pleno proceso, aún tenemos en América latina posibilidades de participación y de «lograr capacidad técnico científica de decisión propia a través de la inserción de la ciencia y la técnica en la trama misma del proceso de desarrollo». A esta inserción los autores la llaman «innovación», y trazan las grandes líneas de una estrategia para lograrla (*La ciencia y la técnica en el desarrollo futuro de América latina* Instituto de esudios peruanos, Lima 1970 [mimeo], ponencia presentada en *The World Order Models Conference*, realizada en 1968). Cf. también las declaraciones de Manuel Sadosky, vice decano de la facultad de ciencias de la universidad de Buenos Aires, que propugna una ciencia «barata», a partir de las necesidades nacionales, al más alto nivel, y aliada a un compromiso político consciente y liberador» Víspera 18 (1970) 17. Cf. finalmente la obra de O. FALS BARDA, *Ciencia propia y colonialismo intelectual* Bogotá 1970.

es al mismo tiempo su fuerza y su debilidad[28]. Ella significa un sólido punto de partida, un estímulo permanente para la reflexión, y la garantía de que esa reflexión contribuirá efectivamente a un cambio social; pero —acarreando elementos intuitivos e ideológicos— puede también poner en peligro el esfuerzo por adquirir un carácter suficientemente científico y, por lo tanto, por suministrar un auténtico marco —amplio y detallado, al mismo tiempo— de interpretación de la realidad. Urge una labor de decantación que elimine los aspectos menos científicos de precisión de los conceptos empleados y de aplicación de las grandes categorías a realidades cada vez más complejas y en constante evolución.

> Aún está por hacerse de modo sistemático el análisis de las formas de dependencia en América latina, que deberá considerar, por un lado, los nexos entre los modos particulares de vinculación de las economías latinoamericanas al mercado mundial, y, por otro, las estructuras políticas, internas y externas, de dominación. Sin esa caracterización y sin que se perfilen los tipos de dependencia, la utilización del concepto puede ocultar un nuevo equívoco en la medida en que se apele a la idea de dependencia como una forma de «explicar» procesos internos de las sociedades dependientes por una variable puramente «externa», no identificable pero omnipresente, a la cual se atribuya valor causal. La importancia del análisis de los problemas de los países periféricos en términos de dependencia, tal como la concebimos, requiere un esfuerzo para evitar nuevas reificaciones que transformen conceptos en

---

[28] Cf. al respecto, las observaciones de P GONZÁLEZ CASANOVA, *La nueva sociología y la crisis de América latina* CIDOC 98 (1968) 1 9 El autor piensa que «la nueva sociología tiene que enfrentarse a una realidad moral. Este hecho le plantea un doble problema utilizar sus instrumentos en forma suasoria y en forma analítica, para que los movimientos populares de América latina triunfen con el máximo de seguridad psicológica y el mínimo de errores posibles», para ello «el primer objetivo consistiría en expresar los descubrimientos en frases claras y enfáticas, a modo de persuadir a los demás que las conclusiones son válidas», en segundo lugar la investigación «no puede seguir siendo como lo que ha sido en los últimos años, como la que se creyó que era el ideal científico pero tampoco puede ser como la sociología anterior, intuitiva y retórica»

factores actuantes sin la precisa identificación de su naturaleza real[29].

Esta tarea es imprescindible si se quiere hacer efectiva una hipótesis fecunda, y evitar pseudo-interpretaciones y soluciones de facilidad[30].

Pero sólo un análisis de clase permitirá ver lo que está realmente en juego en la oposición entre países oprimidos y pueblos dominantes. No tener en cuenta sino el enfrentamiento entre naciones disimula, y finalmente suaviza, la verdadera situación. Por eso la teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa sus análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial.

La percepción del hecho de la dependencia y de sus consecuencias ha permitido una nueva toma de conciencia de la realidad latinoamericana. Además de los factores económicos es necesario tener en cuenta los factores políticos, la teoría del desarrollo debe tener en cuenta la situación de dependencia y las posibilidades de sacudirse de ella; sólo en ese contexto puede adquirir sentido y encontrar una posibilidad de realización. Ahora bien, los estudios hechos en esta perspectiva han llevado a concluir que el desarrollo autónomo latinoamericano es inviable dentro del marco del sistema capitalista internacional[31].

---

[29] F. H. Cardoso, *Desarrollo y dependencia...*, 25. El autor postula, además, la necesidad «de una especie de fenomenología preliminar de la dependencia que permita describir las relaciones entre las estructuras implicadas en el concepto: la estructura dependiente y la dominante»: *ibid.*, 24.

[30] Sobre los matices que habría que introducir a la teoría de la dependencia y, en particular, sobre sus tareas futuras, cf. G. Arroyo, *Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo...* Además de las indicadas por el autor, una tarea importante sería la de diferenciar con mayor nitidez el caso de los países que iniciaron más francamente su proceso de desarrollo económico hacia 1930 y aquellos que sólo lo hicieron veinte, o más, años después. Esa diversidad crea situaciones sociales y políticas que no pueden ser englobadas bajo categorías uniformes.

[31] La teoría de la dependencia encuentra, desde hace poco, un nuevo escollo: el peligro de su aceptación — verbalmente por lo menos — por parte de representantes del sistema imperante. Es la vieja política de domesticación de términos y de ideas, tendiente a despotenciarlos y a hacerles perder su carácter

## II

## EL MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN

Caracterizar a América latina como un continente dominado y oprimido conduce, naturalmente, a hablar de liberación y, sobre todo, a participar en el proceso que lleva a ella. De hecho, se trata de un término que expresa una nueva postura del hombre latinoamericano.

El fracaso de los esfuerzos reformistas ha acentuado esta actitud. Hoy, los grupos más alertas, en quienes se abre paso lo que hemos llamado una nueva conciencia de la realidad latinoamericana, creen que sólo puede haber un desarrollo auténtico para América latina en la liberación de la dominación ejercida por los grandes capitalistas y, en especial, por el país hegemónico: los Estados Unidos de Norteamérica[32]. Lo que implica, además, el enfrentamiento con sus aliados naturales: los grupos dominantes nacionales. Se hace, en efecto, cada vez más evidente que los pueblos latinoamericanos no saldrán de su situación sino mediante una transformación profunda, *una revolución social,* que cambie radical y cualitativamente las con-

---

subversivo del orden actual «Es sin duda llamativo — escribe J Nun — que, en los ultimos años, la dependencia se haya vuelto tópico habitual de discusión en organismos, en conferencias y en documentos legitimados por el sistema Esto tiene varias explicaciones La primera es de orden tactico ante una penetración tan masiva y abierta resulta aconsejable tranquilizar a la opinión pública reconociendo una parte del problema, con lo que se priva momentáneamente de argumentos a los críticos, mientras no se hace nada por detener el proceso de fondo Además, como en el caso de la reforma agraria, tambien aqui se trata de liquidar ahora ciertas formas ya perimidas de dominación externa, propias de la etapa clásica del ciclo agro exportador, al tiempo que se restringe el eventual ingreso al área de otras potencias competidoras» J NUN, *a c*, 7 Se trata, en realidad, de los mismos sutiles mecanismos de defensa empleados por las sociedades dominantes que han hecho de la rebeldía y la protesta exitosos artículos de consumo, cf al respecto, HELAN JAWORSKI, *Estructuras integradas de dependencia y dominación en las Américas* Víspera 21 (1971) 3 9

[32] Hegel — según apuntes de sus alumnos — afirmaba hace más de 140 años «América es pues el país del futuro en el que en los tiempos que vienen gravitará *en el antagonismo, quizá, de América del norte con América del sur,* la historia universal» *La raison dans l'histoire*. Paris 1965, 242 (nosotros subrayamos).

diciones en que viven actualmente. Los sectores oprimidos al interior de cada país van tomando conciencia —lentamente, es verdad— de sus intereses de clase y del penoso camino por recorrer hacia la quiebra del actual estado de cosas, y —más lentamente todavía— de lo que implica la construcción de una nueva sociedad.

Con la urbanización y la industria naciente el movimiento popular latinoamericano creció desde 1930, exigiendo una mayor participación en la vida económica y política de sus respectivos países. Este movimiento, fundamentalmente urbano, fue inicialmente capitalizado por los partidos políticos de tendencia populista. La crisis de la política desarrollista, a que nos hemos referido, la aparición y el dominio creciente de las empresas multinacionales sobre la economía latinoamericana, y la entrada beligerante de las masas campesinas en el proceso político, hacen que las diversas formas de populismo pierdan —con fechas variables según los países— el liderazgo político que, de una manera u otra, detentaban hasta el momento. Después de una etapa de desconcierto, se inicia un intenso proceso de radicalización política [33]. En esto, la revolución cubana ha cumplido un papel acelerador; ella —dejando de lado otros aspectos y matices— divide en un antes y un después la historia política reciente de Latinoamérica [34]. A ello se añade la disidencia ruso-china, que, entre otras cosas, aceleró la ruptura interna de los partidos comunistas

---

[33] La bibliografía sobre la cuestión es muy vasta, señalamos sólo el conjunto de trabajos editados por J. Petras - M. Zeitlin, en *Latin America: Reform or Revolution.* New York 1968; O. Fals Borda, *Las revoluciones inconclusas en América latina: 1809-1968.* México 1968; y el interesante análisis de la actual situación de Th. dos Santos, *Dependencia económica y alternativas de cambio en América latina,* en *Lucha de clases y dependencias en América latina.* Bogotá 1970, 239-305. Para un estudio crítico de la posición de Th. dos Santos, cf. Ayton Fausto, *La nueva situación de dependencia y el análisis socio-político de Theotonio dos Santos:* Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales (junio-diciembre 1971) 198-211.

[34] Como es sabido, la relación del actual régimen cubano con ciertos grupos revolucionarios latinoamericanos, se ha hecho compleja y difícil en los últimos años.

clásicos y precipitó el nacimiento de nuevos y más radicales grupos revolucionarios.

Surge entonces el foquismo guerrillero que pretende movilizar, a corto plazo, a las masas, más arrastrándolas a seguir una línea radical, que por medio de una organización partidaria de ellas. Los reveses militares se suceden. Las lecciones políticas son, no obstante, importantes[35]. La acción política revolucionaria se ha diversificado en estos últimos años: desde brotes de un nacionalismo de izquierda en busca —bajo la presión de grupos y masas radicalizadas— de opciones precisas, hasta la subversión bajo nuevas formas de lucha armada; pasando por un trabajo de ligazón, en profundidad, con las masas populares e, incluso, por la tan discutida «vía electoral». Además se percibe, cada vez con mayor claridad, que este proceso debería envolver todo el subcontinente. Pocas salidas hay, en efecto, para intentos que se limiten al ámbito nacional.

Esta radicalización ha traído una reacción, al exterior y al interior, de parte de los defensores del orden establecido, lo que ha llevado, con frecuencia, a un trabajo al margen de las instituciones y normas legales existentes, a una actividad política clandestina a la que la violencia no es ajena. Esto hace aún más beligerante la reacción y se

---

35 Para una bibliografía al respecto, consultar R Gott, *Movimientos guerrilleros en América latina* Una bibliografía selecta Mensaje (noviembre 1968) 596-597 Cf también el balance hecho por el mismo autor en *La guerrilla en América latina*, en *ibid* , 557-567, los documentos reproducidos en *Primera conferencia de la Organización latinoamericana de solidaridad* Montevideo 1967, R Debray, *Ensayos latinoamericanos* Buenos Aires 1968, el conjunto de artículos publicados en Monthly Review (Santiago de Chile) n 45, 54, 55, y los estudios recogidos, con una respuesta de R Debray en *Debray y la revolución latinoamericana* México 1969. Cf igualmente un trabajo de perspectiva diferente A Methol Ferré, *La revolución verde oliva, Debray y las* OLAS Víspera 3 (1967) 17 39 Ver también, E Rodríguez, *La crise du mouvement révolutionnaire latino-américaine et l'expérience du Venezuela* TM (juillet 1970) 74-99 Cf finalmente H Bejar, *Perú 1965 una experiencia guerrillera* Lima 1969, y R Dalton, *¿Revolución en la revolución? y la crítica de derechas* La Habana 1969 Para una evaluación y una explicitación de las hipótesis de trabajo de los numerosos estudios dedicados a estas cuestiones en los Estados Unidos de Norteamérica, consultar P. González Casanova, *La violence latinoaméricaine dans les enquêtes empiriques nord américaines* HS 15 (1970) 159 181.

llega, en muchos casos, a severas y brutales formas de represión[36]; produciéndose lo que Dom Hélder Câmara llama gráficamente «espiral de violencia»[37].

Estamos, en América latina, en pleno proceso de fermentación revolucionaria. Situación compleja y cambiante que se resiste a interpretaciones esquemáticas, y exige una continua revisión de las posturas adoptadas. Sea como fuere, la insostenible situación de miseria, alienación y despojo en que vive la inmensa mayoría de la población latinoamericana presiona, con urgencia, para encontrar el camino de una liberación económica, social y política. Primer paso hacia una nueva sociedad.

Entre los grupos y personas que han levantado la bandera de la liberación latinoamericana, la inspiración socialista es mayoritaria y representa la veta más fecunda y de mayor alcance. No se trata, sin embargo, de una orientación monolítica. Una diversidad, teórica y práctica, empieza a diseñarse. Las estrategias y tácticas son distintas y, en muchos casos, hasta divergentes. Los enfoques teóricos también. Esto viene sea de interpretaciones diversas de la realidad, sea de mimetismos conscientes o inconscientes. En efecto, la dependencia cultural juega igualmente en este campo. No obstante, se va abriendo paso la búsqueda de vías socialistas propias. En esto la figura señera de José Carlos Mariátegui, pese a lo inconcluso de su obra, sigue indicando un derrotero.

---

[36] Entre los casos recientes destaca cruelmente el del actual régimen brasileño Internacionalmente han sido denunciadas las torturas a que son sometidos los presos políticos Cf los hechos, testimonios y denuncias en *Torturas en Brasil* CEP, Lima 1970

[37] *Espiral de violencia* Sígueme, Salamanca ³1970 Dom Hélder propugna una «presion moral liberadora» para poner fin a las estructuras opresivas e injustas en que se vive en America latina No pocos piensan, sin embargo, que esta liberación deberá transitar, tarde o temprano y de una forma u otra, por los caminos de la contraviolencia, respuesta a una situacion de violencia legalizada Para un análisis sobre algunos aspectos de la violencia revolucionaria, ver el conjunto de trabajos publicados en PT 7 (1968), y F LEON, *La violencia revolucionaria* Mensaje (diciembre 1968) 621 629.

> No queremos, ciertamente —escribía en un texto muchas veces citado—, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano He aquí una misión digna de una generación nueva [38].

Según Mariátegui, el marxismo no es «un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales... El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades» [39]. Y es que para Mariátegui el materialismo histórico es ante todo, como para muchos hoy en América latina, «un método de interpretación histórica de la sociedad» [40]. Toda su obra, pensamiento y acción, no exenta de explicables limitaciones, estuvo marcada por estas inquietudes. Su socialismo fue creador porque estuvo hecho de fidelidad [41]. Fiel, más allá de todo dogmatismo, a sus fuentes, a las intuiciones centrales de Marx, y simultáneamente fiel a una realidad histórica original [42].

---

[38] *Aniversario y balance*, en *Ideología y política* Lima 1969, 249

[39] *Mensaje al congreso obrero* (1927) en *ibid*, 112

[40] *Defensa del marxismo* Lima 1959, 36, habla también del «canon de Marx» *(l c)* Cf igualmente, *ibid*, 63 y 105 Mariategui debe esta idea a B Croce para quien «el así llamado materialismo historico no es una filosofia de la historia», sino un «simple canon de interpretacion» *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900) Bari 1968, 2 y XII Desde otro contexto, la actual boga de la interpretación althusseriana del marxismo en América latina, comienza a generalizar la idea del materialismo histórico como una «ciencia de la historia», que intenta liberarse de todo elemento ideológico Cf sobre Althusser, los estudios de dos autores latinoamericanos, el primero crítico, el segundo favorable J A GIANNOTTI, *Contra Althusser* Teoria e pratica 3 (1968) 66-82, S KARSZ, *Lectura de Althusser*, en *Lectura de Althusser* Buenos Aires 1970, 13 230 Esperamos estudiar en un proximo trabajo algunas cuestiones referentes a las ambiguedades del uso del termino «materialismo» y a las diferentes interpretaciones del marxismo como concepción total de la vida o como ciencia de la historia, y por consiguiente a la ubicacion de la visión del hombre y de la ideología atea en el marxismo

[41] «Los verdaderos revolucionarios —escribía Mariátegui—, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos» *Peruanicemos al Peru*, 117

[42] Se carece aún sobre Mariátegui de un estudio de conjunto, profundo y crítico Cf los trabajos de F POSADA, *Los origenes del pensamiento marxista en Latinoamerica* Politica y Cultura Madrid 1968, A SALAZAR BONDY, *El pensa-*

No obstante, y Mariátegui lo presagió, sólo una praxis revolucionaria suficientemente vasta, rica e intensa, y con la participación de hombres provenientes de diversos horizontes, puede crear las condiciones de una teoría fecunda. Esas condiciones comienzan a surgir y, sin perder en beligerancia y radicalidad, llevarán sin duda a modificaciones mayores que las vislumbradas por aquellos que buscan refugiarse en soluciones de facilidad y en excomuniones a quienes no aceptan esquematismos, frases hechas ni posiciones acríticas frente a las realizaciones históricas del socialismo. Uno de los más grandes peligros que acechan, en efecto, la construcción del socialismo —urgida por tareas inmediatas— en Latinoamérica es carecer de una teoría sólida y propia. Propia, no por prurito de originalidad, sino por elemental realismo histórico[43].

En este proceso de liberación está presente, además, explícita o implícitamente, un trasfondo que conviene no olvidar. Procurar la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es, más profundamente, ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea

*miento de Mariátegui y la filosofía marxista,* en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* II. Lima 1959, 311-342, M. KOSSOK, *J. C. Mariátegui y el desarrollo del pensamiento marxista en el Perú* Documentos políticos (Bogotá) 37 (1964); A. MELIS, *Mariátegui, primo marxista dell'America* CM (marzo-aprile 1967) 132-157, R. PARIS, *El marxismo de Mariátegui*: Aportes (junio 1970) 6-30; y el reciente y bien documentado estudio de YERKO MORETIC, *José Carlos Mariátegui.* Santiago de Chile 1970

[43] Fidel Castro ha hecho repetidos llamados a adoptar esta postura. En enero de 1968 decía: «Nuestro país profundizará sus ideas revolucionarias y llevará adelante sus banderas hasta donde sea capaz; nuestro país mantendrá además su sello propio, resultado de su experiencia y de su historia; y en la ideología, su criterio, su más absoluta independencia, su más propio camino, elaborado por nuestro pueblo y por nuestra experiencia»; y unos meses más tarde: «Nosotros no pretendemos ser los más perfectos revolucionarios . Pero lo que tenemos es nuestra forma de interpretar el socialismo, nuestra forma de interpretar el marxismo-leninismo, nuestra forma de interpretar el comunismo»: citado en A. BUNTIG, *La iglesia en Cuba* Hacia una nueva frontera. Revista del CIAS (Buenos Aires) 193 (1970) 24.

libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino [44]. Es buscar la construcción de *un hombre nuevo.*

> Los revolucionarios —escribía Ernesto «Che» Guevara— carecemos, muchas veces, de los conocimientos y la audacia intelectual necesarios para encarar la tarea del desarrollo de un hombre nuevo por métodos distintos a los convencionales; y los métodos convencionales sufren de la influencia de la sociedad que los creó [45].

Esto es lo que en última instancia sostiene el esfuerzo de liberación en que está empeñado el hombre latinoamericano. Pero para que dicha liberación sea auténtica y plena, deberá ser asumida por el pueblo oprimido mismo, y para ello deberá partir de los propios valores de ese pueblo. Sólo en ese contexto puede llevarse a cabo una verdadera revolución cultural.

Desde este último punto de vista, uno de los esfuerzos más creadores y fecundos que se han hecho en América latina son las experiencias y trabajos de Paulo Freire, que intenta constituir una «pedagogía del oprimido» [46]. A través de una «acción cultural» —que une teoría y praxis—

---

[44] Cf lo que hemos recordado anteriormente en el capítulo 2

[45] *El socialismo y el hombre,* en *Obras completas* Montevideo 1967, 20 «Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor Es imposible pensar en un revolucionario autentico, sin esta cualidad En esas condiciones, hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad, para no caer en extremos dogmaticos, en escolasticismos fríos, en aislamientos de las masas Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de efecto de movilización» *Ibid ,* 24 y 25 Cf tambien los textos dejados por el joven boliviano Néstor Paz «Creo que la lucha de liberación se arraiga en la línea profética de la historia de la salvación El látigo de la justicia tantas veces traicionada, caerá sobre el explotador, ese falso cristiano que se ha olvidado que la fuerza de ese amor debe llevarlo a liberar al prójimo del pecado, es decir, de toda carencia de a nor Creemos en un hombre nuevo, liberado por la sangre y resurrección de Jesús Creemos en una tierra nueva, donde el amor sea la ley fundamental, eso sólo se consigue rompiendo los viejos moldes basados en el egoísmo» «Proclama revolucionaria» en *Nestor Paz Zamora, el místico cristiano de la guerrilla* NADOC 184 (1971) 18 y 19

[46] Ése es el título de una obra de P Freire que ha aparecido en Montevideo 1970

desalienante y liberadora, el hombre oprimido percibe y modifica su relación con el mundo y con los demás hombres. Se pasa así de una «conciencia ingenua» que no problematiza, que sobreestima el tiempo pasado, que tiende a aceptar explicaciones fabulosas y busca polemizar, a una «conciencia crítica» que ahonda los problemas, es abierta a lo nuevo, sustituye las explicaciones mágicas por las causas reales y tiende a dialogar. En este proceso, que Freire llama «concientización», el oprimido «extroyecta» la conciencia opresora que habita en él, cobra conocimiento de su situación, encuentra su propio lenguaje y se hace, él mismo, menos dependiente, más libre, comprometiéndose en la transformación y construcción de la sociedad [47]. Precisemos, además, que la conciencia crítica no es un estado al cual se llega de una vez por todas, sino un esfuerzo permanente del hombre que busca situarse en el espacio y en el tiempo, por ejercer su capacidad creadora y asumir sus responsabilidades. La conciencia es, por ende, relativa a cada etapa histórica de un pueblo y de la humanidad en general.

Las ideas y métodos de Freire siguen haciendo su camino. La concientización despliega, poco a poco, todas sus virtualidades; pero revela también ciertos límites. Se trata, en realidad, de un proceso susceptible de ahondamientos, modificaciones, reorientaciones y prolongaciones. En esta tarea están empeñados en primer lugar su iniciador, y también muchos de los que, de una manera u otra, han participado en este movimiento [48].

---

[47] Cf. P. FREIRE, *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro ²1969, y los artículos recogidos en *Contribución al proceso de concientización en América latina*. Montevideo, *Cristianismo y sociedad* (suplemento) 1968. Ver también L. A. GOMES DE SOUZA, *Problemática de la educación en América latina*, en *Educación latinoamericana*. Bogotá 1967, 54-64; los estudios de H. CONTERIS, J. BARREIRO, J. DE SANTA ANA, R. CETRULO y V. GILBERT reunidos en *Conciencia y revolución*. Montevideo 1969; E. FIORI, *Concientización y educación*: Víspera 19-20 (1970) 23-32.

[48] Cf. las declaraciones de NOEL OLAYA y GERMÁN ZABALA, *En la ruta de Golconda*: Víspera 13-14 (1969) 36-39.

# 7

# LA IGLESIA EN EL PROCESO DE LIBERACIÓN

La iglesia de América latina ha vivido y sigue viviendo, en gran parte, en estado de gueto. Surgida en la época de la Contrarreforma, la comunidad cristiana latinoamericana ha estado marcada por una actitud de defensa de la fe. Esta postura fue reforzada, en algunos casos, por la hostilidad de las corrientes liberales y anticlericales del siglo pasado y, más recientemente, por las duras críticas que recibe de quienes luchan por transformar la sociedad actual, a la cual la iglesia se halla estrechamente ligada. Esto llevó a la iglesia a buscar el apoyo del poder establecido y de los grupos económicamente poderosos, para hacer frente a sus adversarios eventuales y asegurar lo que creía ser una tranquila predicación del evangelio.

Pero, de un tiempo a esta parte, estamos asistiendo a un gran esfuerzo por salir de esa situación de poder y mentalidad de gueto y por sacudirse de la protección ambigua que le proporcionaban los usufructuarios del orden injusto en que se vive en el continente [1]. Los cristianos individualmente, en pequeñas comunidades, e incluso la iglesia toda, van tomando una mayor conciencia polí-

---

[1] Iván Vallier señala bien — pese a una tipología discutible — los primeros pasos de ese rompimiento en *Las élites religiosas en América latina catolicismo, liderazgo y cambio social*, en S M. LIPSET, *Élites y desarrollo en América latina* Buenos Aires 1967, 150-189.

tica y adquiriendo un mejor conocimiento de la realidad latinoamericana actual, y en particular de sus causas profundas. La comunidad cristiana comienza, en efecto, a leer *políticamente* los signos de los tiempos en América latina. Más aún, hemos sido testigos de tomas de posición que han podido ser consideradas como audaces, sobre todo si se tiene en cuenta el comportamiento observado hasta hoy. Es una apuesta por la opción liberadora que provoca resistencias y recelos.

Todo esto ha exigido un esfuerzo de reflexión que responda a las cuestiones planteadas por esa nueva actitud; de ahí que los intentos de teología que se hacen hoy en América latina vengan más de los grupos cristianos comprometidos con la liberación de sus pueblos, que de los centros tradicionales de enseñanza de la teología. La riqueza de esos compromisos condicionará la fecundidad de la reflexión.

El proceso es complejo y los acontecimientos están en pleno curso. En función de la participación en el proceso de liberación, y dejando de lado por esta razón otros aspectos de la vida de la iglesia, nos interesa señalar aquí algunos rasgos que nos permitan dibujar la nueva situación que se está creando [2].

---

[2] Entre los trabajos más recientes, cf para el caso de la iglesia argentina el excelente análisis de L GERA - G RODRIGUEZ MELGRAREJO, *Apuntes para una interpretacion de la iglesia argentina* Vispera 15 (1970) 59 88 Sobre algunos aspectos de la iglesia peruana, consultar el estudio de C ALBERTO ASTIZ, *The Catholic Church in Politics the Peruvian Case* (ponencia presentada en el «Eight World Congress of the International Political Science Association» Munich 31 agosto 5 septiembre de 1970) La iglesia cubana vive una situacion original rica en enseñanzas para toda América latina cf al respecto A BUNTIG, *o c*, que retraza la evolución de la postura de la iglesia frente al actual regimen cubano y examina el estado de cosas presente A proposito del desarrollo reciente de la situación de la iglesia brasileña, cf el informe periodistico de H FESQUET, *L'eglise catholique au Bresil* en «Le Monde» (Paris) 8, 9 y 10 de septiembre de 1970 Sobre la iglesia boliviana se puede consultar el interesante informe de L PEREZ, *Bolivia la iglesia y la politica* SPES 11 (1970) 1 19 Cf tambien JORDAN BISHOP, *Christianisme et revolution en Amerique latine* Esprit 1 (1971) 16 30 Sobre otros aspectos de la vida de la iglesia latinoamericana, cf R LAURENTIN, *Amérique latine a l'heure de l'enfantement* Paris 1969, H BORRAT, *Le heurt de l eglise et des*

## I
## COMPROMISO DE LOS CRISTIANOS

Los diversos sectores del pueblo de Dios van comprometiéndose gradualmente y en forma variada en el proceso de liberación; y van percibiendo que esa liberación pasa necesariamente por una ruptura con la situación actual, por una revolución social. Si se tiene en cuenta el conjunto de la comunidad cristiana latinoamericana, es necesario reconocer que se trata de *minorías*. Pero de minorías crecientes y activas, y que día a día adquieren una mayor audiencia dentro y fuera de la iglesia.

### 1. *Laicos*

Lo que hemos llamado una pastoral de «nueva cristiandad» motivó un compromiso político de amplios sectores cristianos en pro de la creación de una sociedad más justa. Los movimientos apostólicos laicos, en particular los de juventud, dieron en años pasados buena parte de sus mejores dirigentes a los partidos políticos de inspiración social-cristiana[3]. El paso por la etapa de la «distinción de planos» permitió purificar las motivaciones de esos compromisos y descubrir nuevas perspectivas de la acción del cristiano en el mundo, en colaboración con hombres de otros horizontes[4]. Hoy, los movimientos apostólicos de

---

*pouvoirs en Amérique latine·* TE 42-43 (1790) 35-67. Puede ser interesante, desde otro punto de vista, consultar también el informe hecho por encargo del Departamento de estado de los Estados Unidos de Norteamérica, por L. EINAUDI - R. MAULLIN - A. SEPAN - M. FLEET, *Latin American institution development: The changing Catholic Church*. The Rand corporation, California 1969.

[3] El caso chileno fue quizá el más típico, y también el más duradero: cf. G. WAYLAND-SMITH, *The Christian Democratic Party in Chile:* CIDOC Sondeos, Cuernavaca (México) n. 39.

[4] Esta etapa se inició, en los movimientos universitarios de algunos países de América del sur, hacia 1960-1962, cf. por ejemplo, el paso del «ideal histó-

juventud han radicalizado sus opciones políticas. Hace un cierto tiempo ya que, en la mayor parte de los países latinoamericanos, sus militantes no se orientan hacia grupos renovadores moderados [5].

Las opciones políticas cada vez más revolucionarias de los grupos cristianos —sobre todo estudiantiles, obreros y campesinos—, han hecho con frecuencia que los movimientos de apostolado laico entren en conflicto con la jerarquía, pongan en cuestión su actual ubicación en la iglesia y, finalmente, muchos de ellos sufran serias crisis [6].

Es más, muchos descubren en esos movimientos las exigencias evangélicas de un compromiso cada vez más resuelto con los oprimidos de este subcontinente expoliado. Pero la insuficiencia de los esquemas teológico-pastorales hasta hace poco vigentes en esos movimientos, la percepción de los lazos estrechos que unen a la iglesia al orden social que se desea cambiar, las urgencias —a veces ambiguas— de la acción política, la impresión de tocar «lo concreto» en la lucha revolucionaria, hicieron, sin embargo, que en muchos casos el proyecto por la revolución social sustituyese paulatinamente el proyecto por el

---

rico» de sabor maritaniano (ver Juc *Boletim nacional* 4 [1960] Rio de Janeiro) a la «conciencia histórica» en la que se percibe la influencia de H de Lima Vaz (cf EQUIPO NACIONAL, *Reflexões sobre o sentido do movimento,* en Juc *Boletim nacional* 1 (1963) Cf también G GUTIÉRREZ *Misión de la iglesia y apostolado universitario* Lima 1960 (folleto) y P RODE, *Promoción del laicado* Montevideo 1963 (folleto)

5 Cf por ejemplo el papel jugado por los movimientos de apostolado laico en la izquierda revolucionaria brasileña Consultar al respecto CANDIDO MENDES, *Memento dos vivos* Rio de Janeiro 1966, y M MOREIRA ALVES, *O Cristo do Povo* Rio de Janeiro 1968

6 La literatura sobre la cuestión es muy abundante pero difícilmente accesible Cf sin embargo una buena vision de conjunto sobre los movimientos apostolicos universitarios G GIMENEZ, *Introducción a una pedagogía de la pastoral universitaria* MIEC JECI, Servicio de documentacion, Montevideo 1968 Cf tambien el informe presentado al papa Pablo VI por el Departamento de pastoral universitaria del CELAM *La realidad universitaria y sus implicaciones pastorales,* en *Educacion latinoamericana* Bogotá 1968 La situación es particularmente aguda en la iglesia brasileña, cf al respecto M SCHOOYANS, *O desafio da secularizaçao* Sao Paulo 1968

reino[7], o, más exactamente quizá, que la relación entre ambos se desdibujase.

En concreto, todo lo anterior significa, con frecuencia, un compromiso en grupos políticos revolucionarios[8]. La situación política de América latina y la subversión del orden actual propugnada por esos grupos, hace que ellos se coloquen necesariamente en una cierta clandestinidad. Además, en la medida en que se toma conciencia de la situación de violencia existente y legalizada, la cuestión de la contraviolencia abandona el plano de los criterios éticos abstractos para colocarse en forma más resuelta en el de la eficacia política; o más exactamente tal vez, en este último nivel en el que se plantea concretamente la cuestión del hombre que está en causa[9]. En esas condiciones, la participación política de los cristianos cobra caracteres inéditos que toman de sorpresa a las actuales estructuras eclesiales, e, incluso, a los más avanzados métodos pedagógicos de los movimientos apostólicos laicos. Es claro por ejemplo que el tipo de movimiento apostólico representado por la acción católica obrera francesa: comunidades de cristianos con opciones políticas diferentes, que se reúnen para una revisión a la luz de la fe, resulta, tal cual, inoperante. Entre otras cosas, porque la radicalización política tiende a uniformar y a apasionar las opciones, y porque el tipo de actividad que se desarrolla no permite expresarse con entera franqueza. El esquema de la acción católica obrera

---

[7] Cuestión bien señalada, aunque en un contexto algo diferente, por PH. ROQUELO, *Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?* Sígueme, Salamanca 1969, 44-48. Cf. las excelentes observaciones, dentro del marco de la situación española, de A. ÁLVAREZ BOLADO, *Compromiso terrestre y crisis de fe*, en *Vida cristiana y compromiso terrestre*. Mensajero, Bilbao 1970, 151-218, de próxima publicación en la revista Víspera.

[8] En relación con estas cuestiones E. LÓPEZ OLIVA ha publicado *Los católicos y la revolución latinoamericana*. La Habana 1969. (Se anuncia una edición en Montevideo, cf. Pensamiento crítico [La Habana] 31 [1969] 190). Sobre la colaboración y diálogo con grupos marxistas consultar A. GAOTE: *El largo camino del diálogo cristiano-marxista:* Mensaje 169 (1968) 209-219.

[9] Sobre la actitud en ambientes cristianos al respecto, cf. C. AGUIAR, *Tendences et courants...*, 20-21.

es válido en una sociedad más o menos estable y en donde el juego político se hace a la luz pública. Ello supone y facilita, por otra parte, un diálogo doctrinal con el marxismo dentro de modalidades que interesan menos en América latina. En este continente, en efecto, cada vez más resueltamente, los oprimidos y los que buscan identificarse con ellos se enfrentan a un adversario común y, por lo tanto, la relación entre cristianos y marxistas adquiere rasgos muy diferentes a los de otras latitudes [10].

De otro lado, se hace cada vez más frecuente el encuentro entre cristianos de diversas confesiones, en una misma opción política. Lo que da lugar a la formación de grupos ecuménicos, a veces marginales a sus respectivas autoridades eclesiásticas, en los que los cristianos comparten su fe y sus esfuerzos por la creación de una sociedad más justa. La lucha común hace que para ellos la temática *tradicional* del ecumenismo aparezca superada (un «matrimonio entre ancianos», como se ha dicho), y se busquen nuevas vías en el camino hacia la unidad [11].

Puede observarse, no obstante, una renovación profunda o un renacer de ciertos movimientos apostólicos laicos. Pasado el primer impacto de una *politización* radical para lo cual estaban mal armados teológica, pedagógica y espi-

---

[10] Es interesante a este propósito el juicio de Fidel Castro sobre Camilo Torres «El caso de Camilo Torres demuestra eso un sacerdote que fue allí a morir por los combatientes por la liberación de su pueblo Y por ello constituye todo un símbolo de la unidad revolucionaria de los pueblos de América latina» Discurso del 5 de enero de 1969, en A BUNTING, *o c*, 40

[11] Al igual que en algunos sectores de la iglesia católica, en las iglesias evangélicas se rechazan los lazos con el actual orden injusto «Nuestras iglesias no solamente forman parte de esas estructuras que contribuyen a mantener tal estado de opresión, sino que refuerzan este estado humano de enajenación al pretenderse "de derecho divino" por así decirlo» CH LALIVE D'EPINAY, *La iglesia evangélica y la revolucion latinoamericana* CIDOC DOC 68/78, 6 Cf W CESAR - R SHAULL - O FALS BORDA - B MUNIZ DE SOUSA, *Protestantismo e imperialismo na América latina* Petrópolis (Brasil) 1968 El movimiento ISAL (Iglesia y sociedad para América latina) es un importante ensayo de colaboración de cristianos de diferentes denominaciones dentro de una clara opción por la liberación, cf las declaraciones de J DE SANTA ANA, *Isal un movimiento antiimperialista y antioligarquico* NADOC 95 (1968) Cf el lúcido analisis de RUBEN ALVES, *El protestantismo como una forma de colonialismo* PD 38 (1968) 242 248

ritualmente, todo indicaría que empiezan a encontrar nuevos cauces[12]. Están surgiendo, también, nuevos tipos de agrupaciones[13], o una colaboración estrecha entre los movimientos existentes, más allá de una especialización —pero respetando la necesidad de una pedagogía propia— orientada a un ambiente social determinado; aglutinados, más bien, por la adopción de una postura en la iglesia y en el proceso político latinoamericano. Una opción clara por el sector oprimido y por su liberación, lleva a replanteamientos profundos y a una nueva visión de la fecundidad y originalidad del cristianismo, así como del papel que la comunidad cristiana puede jugar en ese proceso. Al respecto, hay no sólo una voluntad reafirmada, sino experiencias concretas, de cómo dar testimonio del evangelio en el hoy de América latina. Pero son muchas las cuestiones que quedan por resolver, la nueva vitalidad que puede presagiarse no tiene todavía ante ella un horizonte despejado.



## 2. *Sacerdotes y religiosos*

Una mejor percepción de la trágica realidad del continente, las netas tomas de posición que la polarización política acarrea, el clima de participación más activa en

---

[12] Este nuevo enfoque empieza recién a traducirse en textos Cf por ejemplo, al nivel de los movimientos campesinos el documento elaborado por S. SANT' ANNA, *Una experiencia de concientización con M I J A R C en el Cono Sur* Montevideo Servicio de documentacion del MIEC JECI (serie 2, doc 7), 1969. Sobre el trabajo en ambiente obrero, cf las conclusiones de la Reunión latinoamericana de equipos coordinadores de la JOC, tenida en Lima en 1970 Respecto de los movimientos universitarios, consultar las experiencias y reflexiones presentadas por B PELEGRI, *Introducción a la metodologia de los movimientos apostólicos universitarios* Montevideo, Servicio de documentación del MIEC JECI (serie 1, doc 17 18), 1969, y *Pedagogía de la explicitacion de la fe* Montevideo, *ibid* (serie 1, doc 20 21), 1970.

[13] Un ejemplo interesante lo constituyen los «Simposios de teología de la liberacion» organizados en Colombia, cf G PEREZ, *Palabras introductorias* en *Aportes para la liberación* Bogotá 1970 1 4

la vida de la iglesia creado por el concilio y el impulso dado por la Conferencia episcopal de Medellín, han hecho que el sector sacerdotal (y religioso) sea hoy uno de los más dinámicos e inquietos de la iglesia latinoamericana [14]. Sacerdotes y religiosos, en proporción cada vez mayor, buscan participar más activamente en las decisiones pastorales de la iglesia. Pero buscan sobre todo que ésta rompa sus solidaridades con un orden injusto, y que en una renovada fidelidad al Señor que la convoca y al evangelio que ella predica, comprometa su suerte con la de aquellos que sufren miseria y despojo.

Se observa, en un buen número de países, la creación de grupos sacerdotales —¡de características no previstas por el derecho canónico! — para canalizar y reforzar esa inquietud naciente [15]. En dichos grupos es predominante la voluntad de comprometerse con el proceso de liberación y el deseo de cambios radicales tanto en las actuales estructuras internas de la iglesia latinoamericana, como en las formas de su presencia y actuar en un subcontinente en situación revolucionaria.

Estas preocupaciones —y otros factores— han lle-

---

[14] Cf una buena visión de conjunto en M DE CERTEAU, *Problèmes actuels du sacerdoce en Amérique latine* RSA 4 (1968) 591 600, y en J COMBLIN, *Problemes sacerdotaux d'Amérique latine* VS 3 (1968) 319-343 Para el caso de Brasil, ver los resultados de una encuesta reciente, J MARINS, *Pesquisa sobre o clero do Brasil* REB (marzo 1969) 121-138 En relación a los religiosos es necesario destacar la activa e interesante labor que realiza la Conferencia latinoamericana de religiosos (CLAR), en función de un compromiso con el proceso de liberación

[15] «Sacerdotes para el tercer mundo» (Argentina) y el «Movimiento sacerdotal ONIS» (Perú) son hoy tal vez los más organizados y activos Hasta hace muy poco, aunque situándose en otra perspectiva, lo fue también el grupo de «Golconda» (Colombia) que ha dejado una honda huella Hay grupos similares en Ecuador («Convención nacional de presbíteros»), Chile (grupo «Los ochenta»), Guatemala (CODESGUA, Confederacion nacional de sacerdotes de Guatemala), México («Movimiento de sacerdotes para el pueblo») Una *Declaración de la Comisión permanente del episcopado argentino* critica severamente algunas tesis del movimiento «Sacerdotes para el tercer mundo» en NADOC 164 (1970), cf al respecto la carta dirigida por monseñor Jerónimo Podestá a la Conferencia episcopal argentina en NADOC 183 (1971) y sobre todo la extensa y documentada respuesta del mencionado grupo sacerdotal *Nuestra reflexion Carta a los obispos argentinos* Buenos Aires 1970 Cf sobre estos grupos, el breve estudio de GONZALO ARROYO, *Católicos de izquierda en America latina* Mensaje 191 (1970) 369 372

vado en muchos casos a fricciones con obispos locales y nuncios apostólicos[16]. Se puede pensar incluso que, a menos que se operen cambios profundos, esta situación conflictiva se extienda y agrave en los próximos años.

Son muchos los sacerdotes, por otra parte, que consideran un deber tomar posiciones personales claras y comprometidas en el campo político. Algunos participan activamente en él[17], con frecuencia en relación con grupos revolucionarios. En realidad, el asunto, en cuanto a lo esencial, no es nuevo. De muchas maneras el clero ha tenido, y tiene, en América latina una participación directa en la vida política (apenas disimulada en ciertos casos, con pretextos de tipo religioso). Lo nuevo está en que no pocos afirman desembozadamente la necesidad y obligatoriedad de ese compromiso, y, sobre todo, en que las opciones que, de una manera u otra, se van tomando se sitúan en una línea subversiva respecto al orden social reinante.

Hay también quienes añaden a esto los efectos de un cierto cansancio por la densidad de resistencias que hay que vencer al interior de la iglesia y al desencanto por la

---

[16] Esto ha ocurrido en casi todos los países de Latinoamérica, y quizá con caracteres más graves en Brasil, Argentina y Guatemala Ver al respecto los documentos reproducidos por SEDOC (Petrópolis, Brasil), CIDOC (Cuernavaca, México), NADOC (Lima, Peru)

[17] El caso de Camilo Torres es conocido Cf sus trabajos recopilados en *Camilo Torres, por el P Camilo Torres 1956 1965* Cuernavaca 1967, *Camilo Torres, liberacion o muerte* La Habana 1967, y la más completa recopilación *Camilo Torres, cristianismo y revolucion* México 1970 Ver también G GUZMAN, *Camilo Torres, el cura guerrillero* Bogotá 1967 (obra documentada pero de opinio nes, con frecuencia, discutibles) Ver las observaciones de O MALDONADO, *El Camilo Torres de Germán Guzmán* en CIDOC 48 (1967) Cf también J M. GONZALEZ RUIZ, *Camilo Torres o el buen samaritano* en PD 25 (1968) 139 141 Cf un ensayo de situar la figura de Torres en la historia politica colombiana O FALS BORDA, *Subversión y cambio social en Colombia* Bogotá 1969, 151-160, ver tambien H BOGORJE y otros *Retrato de Camilo Torres* Mexico 1969, sobre algunas reper cusiones de la figura de Camilo, cf E LÓPEZ OLIVA, *El camilismo en la America latina* La Habana 1970, ellas muestran, según el autor, que se amplía «el frente revolucionario latinoamericano» (pagina 11) Pero no se trata, ni mucho menos, de un caso unico El compromiso político se da en grado diferente en muchos sacerdotes de America latina

inoperancia de un trabajo que estiman puramente «religioso» con escaso contacto con la realidad y las urgencias sociales del continente. Se está pues ante una «crisis de identidad» y ante un replanteamiento, por consiguiente, del estilo actual de vida sacerdotal, e inclusive para algunos, del sentido mismo del sacerdocio. Pero son cada vez más numerosos los que, inversamente, han encontrado un renovado sentido a su sacerdocio o vida religiosa en el compromiso con los sectores oprimidos y con su lucha por la liberación. Para ellos el evangelio, palabra del Señor, mensaje de amor, es una fuerza liberadora que va a las raíces mismas de toda injusticia. Esto los lleva a hacer pasar a un segundo plano cuestiones que se plantean hoy —con distinta prioridad en otras latitudes— en la vida sacerdotal o religiosa[18].

---

[18] Jorge Vernazza, en nombre del Secretariado permanente del movimiento «Sacerdotes para el tercer mundo», escribía al responsable del movimiento «Echanges et Dialogue» (Francia), después de reconocer ciertas coincidencias entre ambos movimientos «Sin embargo, creemos que nuestros enfoques fundamentales son distintos Nuestro objetivo esencial no es "poner fin a nuestra situación de clérigos" sino comprometernos sacerdotalmente en el proceso revolucionario latinoamericano No hay duda que nuestros condicionamientos sociales y eclesiásticos son muy diversos América latina exige primordialmente una salvación que se verifique en la liberacion de un multisecular estado de injusticia y opresión Y es la iglesia la que debe anunciar y promover esa liberación, la iglesia que para los ojos del pueblo está indisolublemente ligada a la imagen y función sacerdotal De allí que, si bien nuestros hechos y declaraciones nos traeran —como de hecho ya nos han traído— fricciones y sospechas con la mayor parte de la iglesia "oficial", es preocupacion nuestra no aparecer marginados de ella a fin de no restar eficacia a nuestra accion, pues es la iglesia la que juzgamos tiene, con respecto al pueblo, una enorme eficacia concientizadora Se nos ocurre que múltiples razones sociologicas e históricas nos hacen sentir —a nosotros latinoamericanos— el "estado clerical" en forma distinta a ustedes Tal vez, la falta de una mayor formalidad y eficacia, o también formas sociales más llanas y "democráticas", en el gobierno eclesiastico, nos han facilitado el sentirnos menos oprimidos por el mismo Por lo tanto, nos parece que es el mismo compromiso con el hombre y con el proceso revolucionario el que nos obliga a permanecer clérigos» Carta del 10 de diciembre de 1969 en Enlace, boletin del movimiento «Sacerdotes para el tercer mundo» 10 (1970) 22 23

Y en una carta abierta del mismo grupo sacerdotal argentino a los sacerdotes holandeses a propósito de la cuestion del celibato, se dice «Celibes o casados, lo importante está en que hagan presente a este mundo de hoy la salvación de Jesucristo Pero esta salvación, en la coyuntura de 1970, exige terminar con el "imperialismo del dinero" Ustedes, sacerdotes de Holanda, ustedes son testigos de Jesucristo y su salvación en un país rico, imperialista y explotador Permítannos,

Es frecuente hoy, en América latina, que ciertos sacerdotes sean considerados como elementos «subversivos». Muchos están vigilados o buscados por la policía. Otros se hallan en prisión, son expulsados del país (Brasil, Bolivia, Colombia, República Dominicana, son ejemplos significativos), o asesinados por grupos terroristas anticomunistas [19]. Para los defensores del orden actual la «subversión sacerdotal» es sorprendente. No estaban acostumbrados a ella. Casi podría decirse que la actividad política de ciertos grupos de izquierda está, dentro de ciertos límites, asimilada y tolerada por el sistema, y hasta le es útil para justificar algunas medidas represivas. El papel que tradicionalmente han jugado los sacerdotes y religiosos en América latina, hace, más bien, que su desidencia aparezca como particularmente peligrosa [20].

---

pues, lanzarles este llamado Siendo célibes, ustedes no han sabido o no han podido ser la voz de los países despojados, los cuales sufren las consecuencias de la política económica injusta de los dirigentes de sus países Esperamos que una vez casados lo sepan hacer mejor En efecto, si la vida matrimonial no les ayuda a abrirse más a las dimensiones del mundo, y sobre todo del mundo de aquellos que son despojados por las "leyes" del comercio internacional, ustedes no habrán hecho otra cosa que dar un paso más hacia el aburguesamiento No olviden que, mientras ustedes piden el derecho de constituir su hogar, muchos pobres del tercer mundo renuncian al suyo para entregarse completamente a la liberación de sus hermanos» en Liberación (México) (marzo 1970)

[19] Es lo ocurrido recientemente, por ejemplo, con Henrique Pereira, sacerdote de Recife, Brasil Cf los documentos reproducidos en SEDOC (agosto 1969) 143 149, y *Ante el asesinato del padre Henrique Pereira* Spes (Montevideo) (1969) Ver también al respecto las reflexiones de B PELEGRI, *Meditación ante el cadáver del padre Henrique* Víspera 12 (1969) 3 7

[20] A propósito de esta situación, después de afirmar que «el marxismo tiene necesidad de desarrollarse, de salir de un cierto anquilosamiento, de interpretar con un espíritu objetivo y científico las realidades de hoy, de comportarse como una fuerza revolucionaria y no como una iglesia pseudo revolucionaria», Fidel Castro añade «Son las paradojas de la historia ¿cómo, cuando vemos a sectores del clero convertirse en fuerzas revolucionarias, vamos nosotros a resignarnos a ver sectores del marxismo convertirse en fuerzas eclesiásticas?» Discurso en la clausura del Congreso de intelectuales, el 12 de enero de 1968, en F CASTRO, *Revolution cubaine* II Paris 1969, 253

## 3. *Obispos*

Los graves y nuevos problemas que se presentan a la iglesia latinoamericana, y que configuran una realidad conflictual y cambiante, encuentran a muchos obispos mal preparados para cumplir su función. Hay, sin embargo, un despertar a las dimensiones sociales de la presencia de la iglesia y un consiguiente redescubrimiento de su misión profética.

Son en particular los obispos de regiones más miserables y explotadas los que han denunciado más enérgicamente las injusticias de que son testigos[21]. Pero al señalar las causas profundas de ellas, han enfrentado a las grandes fuerzas económicas y políticas de sus países[22]; y de ahí a ser acusados de intervenir en terrenos que no les competen, e incluso de ser proclives a las ideas marxistas, no hay más que un paso. Paso franqueado a menudo, y alegremente, en sectores conservadores, católicos o no católicos. Algunos de estos obispos se han convertido casi en figuras políticas en sus respectivas naciones. Esto ha traído como consecuencia una vigilancia policial estrecha, y, en algunos casos, amenazas de muerte de parte de grupos de extrema derecha.

---

[21] Cf por ejemplo, los trabajos de Dom Helder Camara publicados en varios volúmenes en *Pronunciamientos de Dom Helder* Nordeste II, Secretariado regional, CNBB, Recife, Brasil, *Revolução dentro da paz* Rio de Janeiro 1968, *Espiral de violencia* Sígueme, Salamanca ³1970, *Para llegar a tiempo* Sígueme, Salamanca ³1972, y B FRAGOSO, *Évangile et revolution sociale* Paris 1969

[22] Cf el firme análisis de la situacion brasileña presentado por Dom Cándido Padin como documento de trabajo para la IX Asamblea general de la conferencia nacional de obispos del Brasil en julio 1968, *La doctrina de la seguridad nacional a la luz de la doctrina de la iglesia* en R MAGNI - L ZANOTTI, *América latina la chiesa si contesta* Roma 1969, 240-267 Para una visión de conjunto, y sobre la posición reciente del episcopado brasileño en las difíciles condiciones en que se mueve, cf CH ANTOINE, *L'épiscopat brésilien face au pouvoir (1962 1969)* 330 Études (1970) 84-103 El autor concluye su estudio afirmando que «el año 1969 termina con un debilitamiento de las posiciones oficiales del episcopado brasileño Sin duda alguna las afirmaciones son planteadas con nitidez, hasta con una cierta virulencia; pero el contexto en el que se insertan reduce netamente su alcance»

Pero no se trata sólo de gestos de personalidades aisladas. Es a menudo el caso de todo un episcopado, que toma francamente posición en este campo[23]. A esto hay que añadir el empeño puesto por muchos obispos en operar cambios —de radicalidad variable, según los casos— en las estructuras actuales de la iglesia. Los resultados están todavía muy por debajo de lo deseable y de lo necesario. Los primeros pasos del impulso inicial parecen estar dados. Pero el peligro de un retroceso no está eliminado, y, sobre todo, es mucho lo que está todavía por hacerse.

La mayor parte de las veces las tomas de posición a nivel episcopal, en relación a la transformación social, se han expresado en textos, pero ha habido casos en que esas declaraciones han estado acompañadas de gestos muy concretos: intervención directa en huelgas obreras, participación en manifestaciones públicas, etcétera[24].

## II

## DECLARACIONES E INTENTOS DE REFLEXIÓN

Los compromisos que hemos recordado rápidamente, han suscitado textos que los explicitan y esbozan una reflexión teológico-pastoral sobre ellos[25]

[23] Es notorio el caso, por ejemplo, de excomunión de tres altos funcionarios del gobierno paraguayo (un ministro y dos jefes policiales) por el episcopado de ese país Acto desusado en nuestros días Pero lo que es aún más desusado es que haya sido hecho en desmedro de quienes estan en el poder y pretenden defender la civilización «occidental y cristiana» cf *Los sucesos de octubre en Asuncion* Spes (Montevideo) 3 (1969) 6 9, y *Paraguay conflicto iglesia estado* Informe especial Centro de documentacion MIEC JECI, Montevideo 1969 (mimeo)

[24] Norman Gall relata algunos de estos casos en *La reforma católica* Mundo nuevo (junio 1970) 20 43

[25] Un buen numero de esos textos han sido recogidos en *Signos de renovacion* Lima 1969 Consultar tambien los Documentos publicados en *Medellin la iglesia nueva* Cuadernos de marcha, Montevideo (septiembre 1968) y en una publicación mas reciente *Iglesia latinoamericana, ¿protesta o profecia?* Buenos Aires

Hemos asistido en los tres últimos años a una multiplicidad de declaraciones públicas. Ellas vienen de movimientos laicos, de grupos de sacerdotes y obispos, o de todo un episcopado. El más importante —desde el punto de vista de la autoridad doctrinal y del impacto— de los textos que citaremos es, naturalmente, el de la Conferencia episcopal de Medellín (1968). En cierto modo, los demás se orquestan alrededor de él. Pero sin ellos no se comprendería bien ni el proceso que llevó a Medellín, ni sus repercusiones posteriores. No obstante, esos textos van más lejos que Medellín. Sus opciones son más netas, menos reabsorbibles por el sistema; son, también, más cercanos a compromisos concretos. Es más, son la voz de amplios sectores del pueblo de Dios; voz aún contenida y que, pese a todo, no viene todavía del pueblo oprimido —sometido a un largo silencio— sino a través de muchos tamices. Es, al menos, un primer intento de expresión.

Siempre en la línea de la cuestión que nos interesa, podemos decir que esos textos transitan por dos senderos forzosamente convergentes: la transformación de la realidad latinoamericana y la búsqueda de nuevas formas de presencia de la iglesia en ella.

## 1. *Hacia una transformación de la realidad latinoamericana*

Una primera idea, persistente en esos documentos, y que refleja una actitud general de la iglesia, es el reconocimiento de la *solidaridad* de la iglesia con la realidad latinoamericana. La iglesia evita situarse por encima de ella y trata de asumir más bien la responsabilidad que

1969; y también *Los católicos postconciliares en la Argentina*. Buenos Aires 1970. Tomaremos sólo los textos de los tres últimos años.

le incumbe en la actual situación de injusticia, a cuyo mantenimiento ha contribuido tanto por su vinculación con el orden establecido, como por su silencio frente a los males que éste conlleva.

> Reconocemos, ante todo —dicen los obispos peruanos—, que los cristianos, por falta de fidelidad al evangelio hemos contribuido con nuestras palabras y actitudes, con nuestro silencio y omisiones a la actual situación de injusticia [26]. Nuestra iglesia —dicen más de doscientos laicos, sacerdotes y obispos salvadoreños— no ha actuado eficazmente en la liberación y promoción del hombre salvadoreño. Se debe en parte al ya mencionado concepto incompleto de la salvación del hombre y de la misión de la iglesia, y en parte al miedo de perder privilegios o sufrir persecución [27].

En cuanto a la visión de la realidad, la miseria y la explotación del hombre por el hombre que se vive en América latina es descrita como una situación «de injusticia que puede llamarse de *violencia institucionalizada*» [28]

---

[26] *XXXVI Asamblea episcopal del Perú*, 1969, en *Signos de renovación* (en adelante citaremos *Signos*), 258 La misma idea en *Mensaje a los pueblos de América latina* en *II Conferencia general del episcopado latinoamericano La iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del concilio Vaticano II* Bogotá 1968, 33 (en adelante citaremos *Medellín*), y el discurso de Dom Hélder Câmara ante la X Reunión del CELAM (1966) en *Signos*, 48a Ver también *Los cristianos y el poder documento de laicos y sacerdotes de Santa Fe* Argentina 1968, en *Iglesia latinoamericana, ¿protesta o profecía?*, 121-122 (en adelante citaremos *Iglesia latinoamericana*), *Carta de sacerdotes tucumanos al arzobispo de Buenos Aires*, 1969, en *o c*, 137, *La iglesia en el proceso de transformación documento de laicos, sacerdotes, religiosos y obispos reunidos en Cochabamba*, 1968, en *o c*, 154; *Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integracion del país* México 1968, 9 y 12

[27] Conclusiones de la primera semana de pastoral de conjunto en El Salvador (junio 1970) en NADOC 174, 2 «Lo primero que tiene que hacer la iglesia es confesar públicamente su pecado». Declaración general del *Encuentro sobre el hombre nuevo* del «Movimiento estudiantil cristiano de Cuba» Spes 4 (1969) 3

[28] *Paz*, en *Medellín*, 72, y no se trata, hay que subrayarlo, de una frase dicha de paso; todo el documento está construido sobre este enfoque Cf también *Mensaje de los obispos del tercer mundo*, en *Signos*, 28a En la *Declaración del II Seminario de sacerdotes latinoamericanos* organizado por ILADES, 1970, se denuncia que la injusticia «ha puesto a su servicio la legalidad y el orden» NADOC 122, 3 «Pensemos en la gran dosis de violencia que dicha situación comporta para los que la sufren, sobre todo si consideramos que, mientras que se les reconocen sus derechos teóricamente, en la práctica les son negados dentro del actual ordenamiento económico y social»: *Carta pastoral de adviento de monseñor Parteli y su*

que produce la muerte de millares de inocentes [29]. Lo que permite plantearse los complejos problemas de la contraviolencia sin caer en una moral de dos pesos y dos medidas, que pretende que la violencia es aceptable cuando la utiliza el opresor para mantener el «orden», y es mala cuando los oprimidos apelan a ella para cambiarlo. La violencia institucionalizada viola tan fuertemente derechos fundamentales que los obispos latinoamericanos han advertido que «no hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos» [30]. Más aún, un sector importante del clero latinoamericano pide «que en la consideración del problema de la violencia se evite por todos los medios equiparar o confundir la *violencia injusta* de los opresores que sostienen este "nefasto sistema" con la *justa violencia* de los oprimidos que se ven obligados a recurrir a ella para lograr su liberación» [31]. Teológicamente esa situación de injusticia y opresión es calificada como «una situación de pecado», pues «allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo» [32]. Tomando conciencia de esto, un grupo importante de sacerdotes declara:

---

*presbiterio* Montevideo 1967, 11. Para un comentario al texto de Medellín sobre la violencia institucionalizada, consultar G. ARROYO, *Violencia institucionalizada en América latina·* Mensaje 175 (1968) 534-544. Cf. también P. BIGO, *Enseñanza de la iglesia sobre la violencia·* Mensaje 174 (1968) 574-578.

[29] En una *Carta al presidente del Brasil,* 1965, el obispo de San Andrés y su clero denuncian, entre otras cosas, que el desempleo «amenaza de muerte, de matanza incluso a millares de trabajadores», en *Iglesia latinoamericana,* 174. Ver especialmente *América latina, continente de violencia,* carta firmada por más de mil sacerdotes latinoamericanos en *Signos,* 103 s. Lo dice también un episcopado, considerado moderado: *Carta pastoral del episcopado mexicano* , 1968, 10-21.

[30] *Paz,* en *Medellín,* 72.

[31] *América latina, continente de violencia,* en *Signos,* 106a.

[32] *Paz,* en *Medellín,* 71; ver también *ibid* , 65 Cf. igualmente *Justicia,* en *Medellín,* 52 y H. CÂMARA, *o. c* , en *Signos,* 50a; *Opresión social y silencio de los cristianos,* declaración de sacerdotes de San Juan, Argentina 1969, en *Iglesia latinoamericana,* 141.

Consideramos un derecho y un deber denunciar como señales del mal y del pecado la injusticia salarial, las privaciones del pan cotidiano, la explotación del pobre y de la nación, la opresión de la libertad [33].

La realidad así descrita es percibida cada vez más netamente como el resultado de una *situación de dependencia,* en la que los centros de decisión se hallan fuera del subcontinente; de ahí que pueda afirmarse que los países latinoamericanos son mantenidos en un estado neocolonial [34]. Hablando del subdesarrollo se afirma que «éste sólo se comprende dentro de su relación de *dependencia* del mundo desarrollado. El subdesarrollo de América latina es, en gran parte, un subproducto del desarrollo capitalista del mundo occidental» [35]. La interpretación de la realidad latinoamericana en términos de dependencia es adoptada y considerada como valedera «por cuanto nos permite buscar una explicación causal, denunciar la dominación, y luchar por superarla con un compromiso por la liberación que nos lleve a una nueva sociedad» [36]. Esta

---

33 *Declaración de 300 sacerdotes brasileños,* 1967, en *Signos,* 156b Cf también *Carta de 120 sacerdotes de Bolivia a su conferencia episcopal,* 1970, en NADOC, 148, 2 Sobre la negacion de Dios implicada en la injusticia, ver *Nordeste Desenvolvimento sem justiça* Ação Católica operária, Secretariado regional do nordeste, Recife 1967, en especial la página 78

34 *Paz,* en *Medellín,* 65 69

35 *Presencia de la iglesia en el proceso de cambio en América latina* Departamento de Acción social del CELAM, Itapoán 1968, en *Signos,* 37 40 Cf *Comunicado de 38 sacerdotes de América latina sobre la encíclica Populorum Progressio* Santiago de Chile 1967, en *ibid* , 91 *Comentario sobre el documento de trabajo de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín* (Movimientos de apostolado laico de América latina), 1968, en *ibid* , 218a , *II Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda* (Colombia), en *ibid* , 107, *Los cristianos y el imperialismo,* declaración de católicos y protestantes bolivianos, 1969, en *Iglesia latinoamericana,* 167, *II seminario de* ILADES, 1970, en NADOC, 122, 2 y 3, *Conclusiones de la Comisión ecuatoriana de justicia y paz,* diciembre 1970, en NADOC, 191 (1971)

36 *Orientaciones del encuentro regional andino de justicia y paz* (Perú), 1970, en NADOC, 147, 2 (ver todo el documento) La situación política de Cuba es muy distinta a la de los otros países latinoamericanos, es interesante por ello reproducir lo que en este orden de ideas dicen los obispos cubanos, después de varios años de silencio, a propósito de las dificultades para el desarrollo, afirman «Dificultades internas, originadas en la novedad de la problemática y en su complejidad técnica, aunque producto también de las deficiencias y pecados de los hombres, pero, en no menor proporción, dificultades externas, vinculadas a la

perspectiva es claramente adoptada, igualmente, por un seminario sobre los problemas de la juventud convocado por el Departamento de educación del CELAM, que subraya además que «la dependencia latinoamericana no es solamente económica y política, sino también cultural»[37].

En efecto, en los textos, de origen y autoridad diferentes, de la iglesia latinoamericana, se opera en los últimos años un significativo —aunque no del todo coherente— desplazamiento del tema del desarrollo[38], al tema de la *liberación*[39]. El término y el concepto expresan la aspiración por sacudirse de una situación de dependencia; el Mensaje de los obispos del tercer mundo constata que «un empuje irresistible lleva a estos pueblos pobres hacia su promoción para liberarse de todas las fuerzas de opresión»[40].

> Notamos —dicen los sacerdotes bolivianos— en nuestro pueblo anhelos de liberación y un movimiento de lucha por la justicia, no sólo para obtener un mejor nivel de vida, sino también para poder participar en los bienes socio económicos y en las decisiones del país[41]

---

complejidad que condicionan las estructuras contemporaneas de las relaciones entre los pueblos, injustamente desventajosas para los paises debiles, pequeños, subdesarrollados ¿No es este el caso del bloqueo economico a que se ha visto sometido nuestro pueblo, cuya prolongacion automática acumula graves inconvenientes a nuestra patria?» *Comunicado de la Conferencia episcopal de Cuba* 10 de abril de 1969, en SEDOC (septiembre 1969) 350

37 *Juventud y cristianismo en América latina* Bogotá 1969, 23

38 *Presencia activa de la iglesia en el desarrollo y la integracion de America latina* (asamblea extraordinaria del CELAM Mar del Plata, 1966) Bogota 1967

39 Este desplazamiento ha sido muy bien observado por H BORRAT, *El gran impulso* Vispera 7 (1968) 9

40 *Mensaje de obispos del tercer mundo*, 1967, en *Signos*, 19b

41 *Carta de 120 sacerdotes de Bolivia a su conferencia episcopal*, 1970 en NADOC, 148, 2 «Pero, desde hace algun tiempo, se esta engendrando un nuevo elemento en este panorama de miseria e injusticia Es el hecho de una rapida toma de conciencia de un pueblo explotado que intuye y constata las posibilidades reales de su liberacion Para muchos esta liberación es imposible sin un cambio fundamental en las estructuras socio economicas de nuestro continente No pocos consideran ya agotadas todas las posibilidades de lograrlo por medios puramente pacíficos» *America latina, continente de violencia*, en *Signos*, 105b

Pero el sentido más hondo de estas expresiones es insistir en la necesidad para los pueblos oprimidos de América latina de tomar las riendas de su propio destino; Medellín propugna por eso una «educación liberadora» que, citando a la *Populorum progressio,* es vista como el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender «de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas», teniendo en cuenta que el hombre es el responsable y el «artífice principal de su éxito o de su fracaso» [42]. La liberación de las actuales servidumbres es, además, considerada en un importante texto de Medellín como una manifestación de la liberación del pecado, aportada por Cristo:

> Es el mismo Dios que, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que les tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano [43].

La iglesia quiere compartir esta aspiración de los pueblos latinoamericanos; los obispos se definen a sí mismos en Medellín como «hombres de un pueblo que comienza a descubrir, en la encrucijada de las naciones, su propia conciencia, su propio quehacer» [44]. «Estamos vitalmente conscientes de la *revolución social* que está en progreso. Nos identificamos con ella» [45]. Sacerdotes y laicos argenti-

---

42 *Educación,* en *Medellín,* 94

43 *Justicia,* en *Medellín,* 52 La noción de liberación se halla con frecuencia también en otros documentos de Medellín (*Mensaje, Introducción, Pastoral de élites, pobreza,* etc ) Ver también *XXXVI Asamblea episcopal del Perú,* en *Signos,* 255 261, *Comunicado de 38* , en *ibid* , 91a , *II Encuentro Golconda,* en *ibid* , 108a , *Conclusiones del II Encuentro nacional de* ONIS, en *Movimiento sacerdotal* ONIS, *declaraciones* Centro de estudios y publicaciones, Lima 1970, 29 (en adelante citaremos ONIS, *declaraciones*) Ésta es una idea constante en los documentos de ONIS

44 Cardenal J LANDÁZURI, *Discurso de clausura de la II Conferencia episcopal latinoamericana,* en *Signos,* 249b

45 Cardenal J LANDAZURI, *Discurso en la universidad de Notre Dame,* 1966, en *Signos,* 81b

nos expresan también su compromiso total con el proceso de liberación:

> Deseamos manifestar nuestro compromiso total con la liberación de los oprimidos y con la clase obrera, y la búsqueda de un orden social radicalmente distinto del actual, que busque realizar más adecuadamente la justicia y solidaridad evangélicas [46].

Frente a la urgencia de la situación latinoamericana, la iglesia denuncia como insuficientes aquellas medidas que, por ser parciales y limitadas, no constituyen sino un paliativo y consolidan a la larga un sistema de explotación. Así se critican las obras asistenciales en tanto que, por su superficialidad, crean espejismos y retrasos [47]. Más profundamente, considerando que los problemas tienen sus raíces en las estructuras de la sociedad capitalista que originan una situación de dependencia, se declara «imprescindible seguir hasta la transformación de las bases mismas del sistema» [48], puesto que «no se encontrará una verdadera solución a los problemas... sino dentro del contexto de una transformación global que sustituya las actuales estructuras» [49]. De ahí la crítica al «desarrollismo», que propone como solución un modelo capitalista [50] y los lla-

---

46 *Los cristianos y el poder*, en *Iglesia latinoamericana*, 120, cf *Declaraciones de sacerdotes peruanos*, 1968, en *Signos*, 101b.

47 *Encuentro regional andino de Justicia y paz*, 1970, en NADOC, 42, ver

48 *El presente de la transformación nacional*, en ONIS *Declaraciones*, 42, ver todo el documento y también *Declaración ante problemas laborales*, en *ibid* , *o c* , 36 Sobre el rechazo del capitalismo, ver también *Carta pastoral de adviento* Montevideo 1967, 7-8.

49 *Declaración ante problemas laborales*, en ONIS *Declaraciones*, 37 Cf *Evangelio y explotación, Declaración de sacerdotes y laicos del Chaco*, 1968, en *Iglesia latinoamericana*, 126, *Hacia una sociedad más justa, Declaración de laicos y sacerdotes de Corrientes*, 1968, en *ibid* , 116, ISAL *en Bolivia, pronunciamiento ante las guerrillas de Teoponte*, 1970, en NADOC, 157, 6 7

50 «Si las políticas económicas y sociales seguidas en los últimos quince años no han permitido resolver el problema de la pobreza en América latina, esto se debe a la concepción misma del desarrollo en que se ha inspirado Su objetivo ha consistido en hacer pasar a cada uno de los países de este continente de un tipo de sociedad pre-industrial a un tipo de sociedad capitalista moderno Pero de esta

mamientos a la radicalización de las reformas, que de otra manera «sólo servirían a la larga para la consolidación de nuevas formas de articulación al sistema capitalista mediante nuevos tipos de dependencia, menos aparentes pero no menos reales»[51]; de ahí también que el término «revolución social» aparezca cada vez con mayor frecuencia y menos resistencias[52].

Para algunos, participar en este proceso de liberación significa no dejarse intimidar por la acusación de «comunista»[53], e incluso, más afirmativamente, tomar el sendero del *socialismo*

> La enérgica reprobación que hacemos —afirma un grupo de sacerdotes colombianos— del capitalismo neocolonial, incapaz de solucionar los agudos problemas que aquejan a nuestro pueblo, nos lleva a orientar nuestras acciones y esfuerzos con miras a lograr la instauración de una organización de la sociedad de tipo socialista que permita la eliminación de todas

---

suerte se limita el problema a un simple aspecto técnico, se descuida su dimensión humana, se dejan intactas las fuentes hondas de la injusticia» P MUÑOZ VEGA, arzobispo de Quito, *Hora del cambio de estructuras y justicia social* (13 de septiembre de 1970) en NADOC, 171, 5 Cf también *II seminario de* ILADES, en NADOC, 122, 5

[51] *No reconstruyamos la injusticia,* ONIS, Declaración en el diario «Expreso», Lima, 27 de julio de 1970, 8 Más arriba el documento se refiere a la tenacidad de la dominación y a su recurso a la modernización para mantenerse

[52] Cf Cardenal J LANDÁZURI, *Discurso en la universidad de Notre Dame,* 1966, en *Signos,* 81, *Mensaje de los obispos* , en *ibid* , 20a , *Declaración de sacerdotes peruanos,* 1968, en *ibid* , 99, *Carta de 80 sacerdotes bolivianos,* 1968, en *ibid* , 160 «Indudablemente que esta situación es imposible de superar sin una verdadera revolución que produzca el desplazamiento de las clases dirigentes de nuestro país, por medio de las cuales se ejerce la dependencia exterior» *II Encuentro Golconda,* en *o c* , 108, *Conclusiones del II Encuentro nacional de* ONIS, octubre 1969, en ONIS *Declaraciones,* 29 s

[53] «Es facilísimo agitar el comunismo contra los que, aun sin ningún lazo con el partido o la ideología marxista, osan descubrir las raíces materialistas del capitalismo Que osan observar que, en rigor, no hay ya socialismo en singular, sino socialismos y capitalismos en plural» H CÂMARA, *o c* , en *Signos,* 53 «Surge también, en ciertos ambientes, el temor, la sospecha o la acusación de "comunismo". Nos parece que no es el momento para darse el lujo de temer al comunismo en el Perú Efectivamente, cuando la conciencia social, o la auténtica conciencia nacional, es sólo patrimonio de unos pocos, y cuando la desigualdad económica, la desintegración cultural y la explotación afectan a la inmensa mayoría, es ingenuo o inmoral tachar de "comunismo" a ciertos esfuerzos, a ciertos logros o ciertas tendencias» *El presente de la transformación nacional,* en ONIS *Declaraciones,* 42 (Ver todo el documento )

> las formas de explotación del hombre por el hombre y que responda a las tendencias históricas de nuestro tiempo y a la idiosincrasia del hombre colombiano [54].

Este socialismo será —afirman los sacerdotes argentinos del tercer mundo— «un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del hombre nuevo» [55]. Una de las figuras más influyentes de la iglesia mexicana, don Sergio Méndez, declaraba en una conferencia ásperamente discutida y atacada:

> Sólo el socialismo podrá dar a Latinoamérica el verdadero desarrollo... Creo que un sistema socialista es más conforme con los principios cristianos de verdadera fraternidad, de justicia y de paz..., No sé qué forma de socialismo, pero ésa es la línea que debe seguir Latinoamérica. Por mi parte creo que debe ser un socialismo democrático [56].

---

[54] *II Encuentro Golconda*, en *Signos*, 12 a

[55] *Coincidencias básicas*, en *Sacerdotes para el tercer mundo* Buenos Aires 1970, 69 Es también la opción de ISAL - Bolivia. Ver NADOC 147 (1970) 6, y *Presentación de ISAL al ampliado COB*, mayo 1970 (mimeo), 1 «Un nuevo hombre y una nueva sociedad no pueden buscarse a través de vías capitalistas, porque los móviles inherentes a todo tipo de capitalismo son el lucro privado y la propiedad privada para el lucro El oprimido no se libera haciéndose capitalista Un nuevo hombre y una nueva sociedad se haran posibles sólo cuando el trabajo sea efectivamente considerado como la única fuente humana de utilidad, cuando el incentivo fundamental de la actividad económica del hombre sea el interés social, cuando el capital esté subordinado al trabajo y, por tanto, cuando los medios de producción sean de propiedad social» *Propiedad privada y nueva sociedad*, declaración de ONIS, Perú, en el diario «Expreso» Lima, 17 de agosto de 1970 Ver también *Mensaje de los obispos* , en *Signos*, 24 a «El hombre verdaderamente nuevo es aquel que se siente llamado a la accion diaria de crear un presente y un futuro mejores, que lucha por eliminar la pobreza y el cese de la injusticia, la discriminación, la explotación y todo acto de opresión que constituyen los elementos característicos de la sociedad capitalista» *Declaración del MEC de Cuba* Spes 4 (1969) 3

[56] *Proyeccion y transformación de la iglesia en Latinoamérica* (conferencia pronunciada el 17 de julio de 1970) en *Confrontación de dos obispos mexicanos* CIP Documenta (Cuernavaca) 7 (1970) 4. En el mismo número se presentan las reacciones del arzobispo de Puebla y la polémica producida por la conferencia del obispo de Cuernavaca Cf también las declaraciones de monseñor Gerardo Valencia a CENCOS (México) el 10 de febrero de 1970 «Definitivamente me proclamo, con mis compañeros de Golconda, revolucionario y socialista, porque no podemos permanecer indiferentes ante la estructura capitalista que está llevando a la población de Colombia y Latinoamérica a la más tremenda de las frustraciones y a la injusticia»

Viejos prejuicios, inevitables elementos ideológicos, y también las ambivalencias del término socialismo, hacen que se emplee un lenguaje cauteloso, que se avancen distinciones, e igualmente, que las afirmaciones al respecto puedan ser entendidas en formas diversas[57]. Es por eso importante ligar a este tema, otro que contribuye —en un aspecto por lo menos— a precisarlo inequívocamente. Se trata de la progresiva radicalización del debate sobre la propiedad privada. Repetidas veces se señaló su subordinación al bien social[58]. Pero las dificultades en el logro de una conciliación entre la justicia y la propiedad privada, han llevado a muchos al convencimiento de que «la propiedad privada del capital conduce de hecho a la diferenciación entre capital y trabajo, al predominio del capitalista sobre el trabajador, a la explotación del hombre por el hombre... La historia de la propiedad privada de los medios de producción evidencia la necesidad de su disminución o de su supresión en aras del bien social. Habrá, pues, que *optar por la propiedad social de los medios de producción*[59].

---

[57] Cf al respecto la posición matizada —pero que abre la posibilidad de un dialogo interesante— de monseñor Jorge Manrique, arzobispo de La Paz, en *El socialismo y la iglesia de Bolivia,* exhortación pastoral del 9 de octubre de 1970 NADOC, n 175 En las conclusiones de su tercer encuentro nacional ISAL Bolivia precisa lo que entiende por socialismo, y concluye «No hay por tanto terceros caminos hacia el socialismo que no sean los del mismo gobierno socialista del pueblo» (23 de febrero de 1971)

Como se sabe, Pablo VI ha iniciado una actitud de abertura orientada a una mejor comprension del socialismo al distinguir en él «diversos niveles de expresión una aspiracion generosa y una búsqueda de una sociedad más justa, los movimientos historicos que tienen una organización y un fin politico, una ideologia que pretende dar una vision total y autonoma del hombre *Octogesima adveniens,* n 31

[58] Cf por ejemplo, *Mensaje de los obispos del tercer mundo,* en *Signos,* 23 24 El arzobispo de La Paz propugna una nueva ética cristiana que debe «reconocer que el trabajo es más importante que la propiedad, en el uso de los bienes materiales Así todo sistema de propiedad debe ser evaluado según su capacidad de humanizar la vida y las labores del hombre trabajador» *Enfoque de la nueva etica cristiana* (carta pastoral) CIDOC 224 (1970) 4

[59] *Propiedad privada y nueva sociedad,* declaración de ONIS, en el diario «Expreso», 17 de agosto de 1970 Cf también *Declaración de* ONIS *sobre reforma agraria,* en *Iglesia latinoamericana,* 335 336, *Coincidencias* , en *Sacerdotes para*

El caso de Chile presenta hoy, al respecto, un interés muy especial. La llegada al poder, por vía electoral, de un gobierno socialista plantea a los cristianos chilenos un reto decisivo y cargado de fecundas posibilidades. Las primeras reacciones comienzan a producirse, pero ellas echan sus raíces, no hay que olvidarlo, en largos años de participación de ciertos grupos en la lucha por la liberación de los sectores oprimidos.

> El sistema capitalista — escribe un grupo de sacerdotes ligado a la parroquia universitaria de Santiago — muestra una serie de elementos que son contra el hombre... El socialismo, si bien no se libera de las injusticias que provienen de actitudes personales, de la ambigüedad inherente a todo sistema, ofrece a través de un cambio en las relaciones de producción, una igualdad fundamental de oportunidades, la dignificación del trabajo porque el trabajador, junto con humanizar la naturaleza, se hace él mismo más hombre, el desarrollo conjunto del país en beneficio de todos, especialmente de los más postergados, la valorización de las motivaciones morales y solidarias por sobre el interés individual, etc.

La transformación del hombre aparece como una tarea simultánea:

> Todo lo cual es posible si juntamente con transformar la estructura económica, se trabaja con el mismo entusiasmo en transformar al hombre. No creemos que el hombre se haga automáticamente menos egoísta, pero, decimos, establecido un fundamento económico-social de igualdad, es posible trabajar más seriamente por la solidaridad humana, que en una sociedad desgarrada por la desigualdad.

La actitud de los cristianos estará basada en que para ellos la aceptación del reino pasa por la construcción de una sociedad justa:

---

*el tercer mundo,* 70 Todo esto replantea la interpretación de la llamada doctrina social de la iglesia Cf *Carta pastoral del episcopado mexicano* 1968, 21 Sobre el sentido que la doctrina social pueda tener hoy, consultar las reflexiones de A. MANARANCHE, *Y a-t-il une étique social-chrétienne?* París 1969, y L VELAOCHAGA, *La doctrina social de la iglesia,* en «Expreso» Lima, 16 de agosto de 1970.

> Si nuestro país da una gran batalla contra la miseria, los cristianos que han de estar de lleno en ello, sentirán que lo que se logre es ya una primera realización del reino proclamado por Jesús. Dicho de otro modo, que hoy el evangelio de Cristo pasa por (y se encarna en) el esfuerzo de muchos hombres por hacer justicia [60].

Por su parte el MOAC (Movimiento obrero de acción católica) declara a propósito del nuevo régimen chileno:

> Este hecho constituye una gran esperanza y una gran responsabilidad para *todos* los trabajadores y sus organizaciones: colaboración activa y vigilante para que hagamos realidad una sociedad más justa que permita la liberación integral de los oprimidos por un sistema inhumano y anticristiano como lo es el capitalismo [61].

Más recientemente, un grupo numeroso de sacerdotes ha tomado una clara opción por el proceso socialista que se vive en Chile:

> El socialismo, caracterizado por la apropiación social de los medios de producción abre un camino a una nueva economía que posibilita un desarrollo autónomo y más acelerado, así como supera la división de la sociedad en clases antagónicas. Sin embargo, el socialismo no es sólo una economía nueva: debe también generar nuevos valores que posibiliten el surgimiento de una sociedad más solidaria y fraternal en la que el trabajador asuma con dignidad el papel que le corresponde. Nos sentimos comprometidos en este proceso en marcha y queremos contribuir a su éxito. La razón profunda de este compromiso es nuestra fe en Jesucristo, que se ahonda, renueva y toma cuerpo según las circunstancias históricas. Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado [62].

---

60 *El presente de Chile y el evangelio*. Santiago de Chile 1970 (mimeo).

61 En CIDOC 254 (1970). Cf. también el pronunciamiento del obispo de Puerto Montt, monseñor Jorge Hourton, sobre el resultado de la elección presidencial, en CIDOC 251 (1970) y el comunicado de la acción católica rural, en CIDOC 225 (1970).

62 *Comunicado a la prensa de los sacerdotes participantes en las jornadas «Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile»*, en

En forma muy significativa, los obispos peruanos, «ante el surgimiento de gobiernos que buscan implantar en sus países sociedades más justas y humanas», proponían en documento dirigido al Sínodo de obispos «que la iglesia se comprometa en darles respaldo, contribuyendo a derribar prejuicios, reconociendo sus aspiraciones y alimentándoles en la búsqueda de un camino propio hacia una sociedad socialista» [63].

Finalmente, el proceso de liberación requiere la *participación activa de los oprimidos;* éste es, ciertamente, uno de los temas más importantes en los textos de la iglesia latinoamericana. A partir de la constatación de la aspiración, generalmente frustrada, de las clases populares a participar en las decisiones que afectan a la sociedad global [64], se llega a comprender que es a los pobres a quienes toca el papel protagonista en su propia liberación: «es primero a los pueblos pobres y a los pobres de los pueblos a quienes corresponde realizar su propia promoción» [65]. Rechazando todo tipo de paternalismo, se afirma que «la transformación social no es meramente una revolución para el pueblo sino que el pueblo mismo —sobre todo los sectores campesinos y obreros, explotados e injustamente marginados— debe ser agente de su propia liberación»[66]. Esta participación exige una toma de conciencia por parte de los oprimidos, de la situación de injusticia.

---

el diario «El Mercurio», Santiago de Chile, 17 de abril de 1971 Cf al respecto los artículos de Ricardo Antoneich en diario «Expreso», septiembre octubre 1971

[63] *Documento sobre la justicia en el mundo,* de agosto de 1971, n 11.

[64] Cf *Presencia de la iglesia Itapoán* 1968, en *Signos,* 45 b

[65] *Mensaje de obispos* , en *Signos,* 26 a, «Deben contar con ellos mismos y con sus propias fuerzas antes que con la ayuda de los ricos» *o c* , 26 a, deben unirse *o c* , 28 a, y defender su derecho a la vida *o c* , 28 b Cf tambien *Conclusiones de la XXVI Asamblea episcopal del Perú,* 1969, en *Signos,* 257 b, *Declaración de ISAL* NADOC, 147, 7, *Chile, voluntad de ser,* Comite permanente de los obispos de Chile 1968, 11 c

[66] *Conclusiones del II Encuentro nacional de* ONIS, en ONIS *Declaraciones,* 29, ver tambien *o c* , 24 (sobre la participación del campesino en la reforma agraria) y *No reconstruyamos la injusticia,* declaración de ONIS en el diario «Ex-

La justicia, y, consecuentemente, la paz — declaran los obispos latinoamericanos — se conquistan por una acción dinámica de concientización y de organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos muchas veces impotentes en sus proyectos sociales por falta de apoyo popular [67].

Sin embargo, las estructuras actuales impiden la participación popular y producen la marginación de las grandes mayorías, que no encuentran tampoco canales de expresión para sus reivindicaciones [68]. En consecuencia, la iglesia se siente urgida a dirigirse directamente a los oprimidos — en lugar de apelar a los opresores —, llamándolos a tomar las riendas de su propio destino, comprometiéndose a apoyarles en sus reivindicaciones, dándoles oportunidad de expresarlas y expresándolas ella misma [69]. En Medellín se aprobó, precisamente, como línea pastoral «alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos, y por la búsqueda de una verdadera justicia» [70].

---

preso», Lima, 27 de julio de 1970 Cf *Carta pastoral del episcopado mexicano* 1968, 22, 37, 49 50

[67] *Paz*, en *Medellín*, 73, ver también 66 67 y ONIS *Declaraciones*, 29 37

[68] *Conclusiones de la XXXVI Asamblea episcopal del Perú*, en *Signos*, 256 b y también 257 a Cf por ejemplo, *Comunicado de 38 sacerdotes* , en *o c* , 91 b, y las *Denuncias de laicos y sacerdotes de Santa Fe*, en *Iglesia latinoamericana*, 121 «El hecho que haya debido recurrirse a gestos como la toma de iglesias como medio de expresion de la clase trabajadora, pone aún más en evidencia la orientación de la prensa y de otros órganos de expresión, de propiedad de los grupos de poder económico, y por lo tanto, voceros de sus intereses, hace ver también cómo marginan a las clases populares, acallando sus reivindicaciones, y ocultando o silenciando sus reclamos conflictos laborales y otros acontecimientos» *Declaración de sacerdotes peruanos ante problemas laborales*, en ONIS *Declaraciones*, 35 Ver también *Carta pastoral del episcopado mexicano* 1968, 12-14 y 25 El paternalismo y la marginación de los pobres se han dado también en la iglesia cf *Declaración de laicos argentinos*, 1968, en *Iglesia latinoamericana*, 109

[69] «Esperamos que la iglesia se dirija también a los que son víctimas de las estructuras injustas y a los órganos que los representan» *Declaración de laicos del Perú* 1968, en *Signos*, 178) «A nuestros hermanos campesinos y trabajadores les decimos que haremos todo lo que está a nuestro alcance para alentar, promover y favorecer todos sus esfuerzos » (*XXXVI Asamblea episcopal del Perú*, 1969, en *Signos*, 258)

[70] *Paz*, en *Medellín* 75

## 2. *Una nueva presencia de la iglesia en América latina*

De poco valdría, sin embargo, un llamamiento a luchar contra estructuras opresoras y a construir una sociedad más justa, si la iglesia entera no se pone a la altura de esas exigencias, a través de una revisión profunda de su presencia en América latina.

*a*) La primera comprobación que aflora en los textos mencionados es que, habiendo reconocido su responsabilidad en la actual situación, se insiste abundantemente en que la iglesia, y en particular los obispos cumplan una función de *denuncia profética* de las graves injusticias que se encuentran en América latina, y que han sido señaladas como una «situación de pecado»: «a nosotros, pastores de la iglesia —dicen los obispos en Medellín—, nos corresponde... denunciar todo aquello que al ir contra la justicia destruye la paz» [71]. Mueve a esta actitud de denuncia el «deber de solidaridad con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esa solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos. Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre» [72]. Es más, se pide ir «más allá que las declaraciones sobre situaciones... estar atento a los acontecimientos concretos y... tomar actitudes respecto a ellos» [73]; y los obispos peruanos se comprometen a denunciar la injusticia «acompañando tales denuncias si fuere necesario, con gestos concretos de soli-

---

[71] *Paz* en *Medellín*, 75, cf *Comentario sobre el documento de trabajo* , en *Signos*, 225

[72] *Pobreza*, en *Medellín*, 211

[73] *Carta del clero peruano a la XXVI Asamblea episcopal*, en *Iglesia latinoamericana*, 321.

daridad para con los pobres y oprimidos»[74]. Conscientes de las dificultades que esta solidaridad con los pobres puede traer a quienes la asumen, los obispos declaran en Medellín: «Expresamos nuestro deseo de estar siempre cerca de los que trabajan en el abnegado apostolado con los pobres, para que sientan nuestro aliento y sepan que no escucharemos voces interesadas en desfigurar su labor»[75]. Se es consciente también de las incidencias políticas de esta denuncia, y de los reproches que surgen de ciertos sectores:

> Nadie debe dejarse intimidar —dicen los obispos mejicanos— por aquellos que, aparentemente celosos por la «pureza» y la «dignidad» de la acción sacerdotal y religiosa, tachan de «política» tal intervención de la iglesia. Con frecuencia, tan falso celo encubre la intención de imponer la ley del silencio cuando urge, por el contrario, prestarles voz a los que sufren la injusticia y es apremiante desarrollar la responsabilidad social y política del pueblo de Dios[76].

La denuncia de las injusticias sociales es ciertamente la línea de fuerza más constante en los textos de la iglesia latinoamericana. Es que ella es una forma de expresar el propósito de desolidarizarse con el orden injusto que se vive hoy.

> En el momento en que un sistema deja de asegurar el bien común en beneficio del interés de unos cuantos, la iglesia debe no solamente denunciar la injusticia, sino además separarse del sistema inicuo[77].

La denuncia de la injusticia implica que se rechace la utilización del cristianismo para legitimar el orden esta-

---

74 *XXXVI Asamblea episcopal del Perú,* en *Signos,* 258.
75 *Pobreza,* en *Medellín,* 211.
76 *Carta pastoral del episcopado mexicano...,* 168, 28-29.
77 *Mensaje de obispos del tercer mundo,* 1967, en *Signos,* 21 b.

blecido[78]; implica también, de hecho, que la iglesia entra en conflicto con quienes detentan el poder[79]. Lleva, finalmente, a plantearse la exigencia de la separación de la iglesia y del estado porque

> es de primera importancia para liberar a la iglesia de las ataduras temporales y de la imagen que da de su vinculación con el poder. La hará más libre de compromisos, más apta para hablar, mostrará con ello que, para realizar su misión, confía más en la fuerza del Señor que en la fuerza del poder, y podrá encontrar... la única vinculación terrena que le corresponde: la comunión con los desheredados de nuestro país, sus inquietudes y sus luchas[80].

La tarea profética de la iglesia es constructiva y crítica, y se ejerce también en medio de un proceso de cambio:

> La tarea profética de la justicia plantea, por una parte, que la iglesia debe señalar aquellos elementos que dentro de un

---

78 Cf por ejemplo la declaración de los sacerdotes argentinos «Para el tercer mundo» ante la consagración de la Argentina al inmaculado corazón de María por el general Juan Carlos Onganía, presidente de la nación, 1969, en NADOC, 115 (el documento rechaza la utilización de los sentimientos religiosos para avalar una situación injusta y la pretensión de hacer aparecer a la iglesia de acuerdo con la actual política)

79 Cf *Carta de los obispos paraguayos*, 1969, dirigida al Congreso de su país, «ante la grave amenaza que representa para la conciencia moral y la dignidad de la nación, el nuevo proyecto de ley de defensa de la democracia y el orden político y social del estado », la iglesia paraguaya rechazó enérgicamente el proyecto, en NADOC, 89, 1 3 Cf también la *Carta pastoral de monseñor Jerónimo Pechillo, prelado de Coronel Oviedo* Paraguay 1970, declarando que existen conflictos entre la iglesia y el estado porque «la iglesia en Paraguay no puede estar ciega v sorda a la continua violación que se hace de los derechos que Dios ha dado al hombre» NADOC, 129, 3 4

80 *Carta del clero peruano a la XXXVI Asamblea episcopal*, en *Iglesia latinoamericana*, 314-315 «Uno de los más claros signos de independencia y libertad evangélica que debe dar nuestra iglesia, es la ruptura de todo vínculo económico con el poder político y la renuncia a todo tipo de protección legal o privilegio, incluidos los derechos adquiridos a lo largo de nuestra historia» *Conclusiones del II Encuentro nacional de* ONIS, 1969, en ONIS *Declaraciones*, 30, «la iglesia como institución debe desvincularse de toda atadura concreta con cualquier clase de poder público, económico o social, corriendo aun el riesgo de ser perseguida y criticada o de carecer de recursos económicos o de posibilidades de apoyo, para estar siempre al servicio, como Cristo, de los que sufren, de los más pobres y necesitados y dar el testimonio de pobreza que todos los hombres necesitan en función de la justicia y el amor» *Carta pastoral de adviento de monseñor Parteli y su presbiterio* Montevideo 1967, 19

proceso revolucionario son realmente humanizantes, procurando la participación decidida, dinámica y creadora de sí misma en dicho proceso. Por otra parte, la iglesia debe señalar aquellos elementos deshumanizantes, que concurren dentro de un proceso de cambio. Pero este señalamiento no puede ser indicado si la participación creadora de la comunidad cristiana dentro de la sociedad no se ha realizado. La iglesia cubana está llamada a esta doble tarea dentro de nuestra revolución [81].

*b*) Una segunda línea de fuerza en los textos que examinamos es la exigencia de una *evangelización concientizadora.*

A nosotros, pastores de la iglesia —declaran los obispos de Medellín—, nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyan a la formación del hombre [82].

Esta toma de conciencia de estar hoy oprimido y ser dueño de su propio destino, no es otra cosa que una consecuencia de una evangelización bien entendida:

Reconociendo que quizá la deficiente presentación del mensaje cristiano ha producido la imagen de que la religión es el opio del pueblo —declaran sacerdotes peruanos— nos sentiríamos ahora culpables de una gran traición al desarrollo del Perú si calláramos la riqueza doctrinal del evangelio como una mística revolucionaria [83].

En efecto,

el Dios que conocemos en la Biblia es un Dios liberador que destruye los mitos y las alienaciones. Un Dios que interviene

---

[81] *Declaración del MEC de Cuba*· Spes 4 (1969) 3.

[82] *Paz*, en *Medellín*, 75.

[83] *Declaración de sacerdotes peruanos,* 1968, en *Signos,* 95 b. «La falta de una auténtica evangelización hace que las actitudes religiosas de nuestro pueblo constituyan frecuentemente un freno del dinamismo personal y del desarrollo integral. Por eso urge presentar la fe como factor de cambio hacia una sociedad más justa y humana»: *II Encuentro .. Golconda,* 1968, en *Signos,* 113 b. *Carta pastoral del episcopado mexicano...,* 1968, 16-17.

en la historia para romper las estructuras de injusticia y que levanta profetas para señalar el camino de la justicia y la misericordia. Es el Dios que libera a los esclavos (Éxodo), que hace caer los imperios y levanta a los oprimidos [84]. Todo el clima del evangelio es una reivindicación continua por el derecho de los pobres a hacer oír su voz, a ser considerados con preferencia en la sociedad, a supeditar las razones económicas a las de los más necesitados. ¿Acaso la primera predicación de Cristo no es para «proclamar la liberación de los oprimidos»? [85]

Al mismo tiempo que el contenido mismo del mensaje, la urgencia del proceso de liberación en América latina, y la exigencia de participación del pueblo, determina «la prioridad de una evangelización concientizadora, que libere, humanice y promueva al hombre... y (que) deberá sustentarse en la revalorización de una fe viva y de compromiso con la sociedad humana» [86]. La misma idea en otro texto importante:

En la situación actual de América latina, la evangelización, en el contexto de los movimientos de juventud, viene íntimamente ligada a la concientización, en cuanto es entendida como análisis de la realidad, con Cristo en el centro, en busca de la liberación de la persona [87].

---

84 *Manifiesto de la iglesia metodista de Bolivia,* 1970, en NADOC, 140, 3; este mismo documento señala la necesidad de una tarea de concientización: «La formación de una conciencia crítica en el pueblo boliviano... es parte de la misión que Dios nos ha encomendado»: *ibid.,* 6. En la línea de liberación se ven las posibilidades de un auténtico ecumenismo: «Creemos que las iglesias cristianas pueden dar un mensaje común en estos momentos decisivos, haciendo percibir el amor que viene de Dios sobre todos los hombres, la dignidad del ser humano, e invitando a la lucha por un Perú más justo»: *Llamado a las iglesias,* del Comité ecuménico de iglesias de Lima, 1969, en NADOC, 59.

85 *Evangelio y subversión,* manifiesto de 21 sacerdotes de Buenos Aires, 1967, en *Iglesia latinoamericana,* 106.

86 *Documento de la Asamblea pastoral de la diócesis de Salto.* Uruguay 1968, en *Iglesia latinoamericana,* 373. «La comisión debe contribuir a despertar en todo el pueblo de Dios la conciencia de la gravedad y urgencia del proceso de liberación, de modo que la acción de la iglesia esté orientada hacia dicho cambio y su participación activa en el mismo»: *Orientaciones del encuentro regional andino de Justicia y paz.* Perú 1970: NADOC, 147, 4.

87 *Juventud y cristianismo...* (DEC). Bogotá 1969, 35. Cf. también *Pastoral indigenista en México* (Documento final del primer encuentro pastoral sobre la

Los obispos han tomado en Medellín la resolución de «hacer que nuestra predicación, catequesis y liturgia, tengan en cuenta la dimensión social y comunitaria del cristianismo, formando hombres comprometidos en la construcción de un mundo de paz»[88]. Se señala que esta evangelización concientizadora es una forma de «servicio y compromiso para con los más desposeídos; hacia éstos precisamente, deberá dirigirse preferentemente la acción evangelizadora, no sólo por la necesidad de conocerlos en su vida, sino también para ayudarles a tomar conciencia de su propia misión, cooperando en su liberación y desarrollo»[89]; es pues, a los oprimidos a los que la iglesia debe dirigirse, y no tanto a los opresores; y esto, además, dará un verdadero sentido al testimonio de pobreza de la iglesia; «la pobreza real de la iglesia no será verdadera si no atiende a la evangelización de los oprimidos como a la primera de sus obligaciones»[90].

*c*) La *pobreza* es, en efecto, una de las más frecuentes y severas exigencias de la iglesia latinoamericana. El concilio Vaticano II afirma que la iglesia debe, como Cristo, realizar su misión «en pobreza y persecución» (LG 8). No es ésa la imagen que ofrece la comunidad cristiana latinoamericana tomada en su conjunto[91]. La pobreza es un campo en el que ella multiplica más bien los contratestimonios:

misión de la iglesia en las culturas aborígenes, departamento de misiones del CELAM, enero 1970) Bogotá 1970, 40 42

88 *Paz* en *Medellín*, 75

89 *Asamblea pastoral* Salto, Uruguay 1968, en *Iglesia latinoamericana*, 374

90 *O c* , 377 Cf *Pobreza*, en *Medellín*, 210

91 Hay pocos estudios serios sobre los bienes que posee la iglesia en América latina Algunos episcopados comienzan a estar atentos al problema Cf por ejemplo, *XXXVI Asamblea* , en *Signos* 259, *Resoluciones de la conferencia episcopal ecuatoriana* (junio 1969) NADOC, 73

Más que hablar de la iglesia de los pobres, deberíamos de ser una iglesia pobre. Y esto lo negamos con nuestras movilidades, nuestras casas y edificios, nuestra manera de vivir [92].

En la conferencia de Medellín se precisó bien que la pobreza expresa solidaridad con los oprimidos y protesta contra la opresión, y se señalaron como líneas principales de esa pobreza en la iglesia la evangelización de los pobres, la denuncia de la injusticia, un estilo de vida sencillo, un espíritu de servicio y una libertad de ataduras temporales, de connivencias y de prestigio ambiguo [93].

*d*) Las exigencias de denuncia profética, evangelización concientizadora de los oprimidos y pobreza, conducen a una fuerte comprobación de la *inadecuación de las estructuras de la iglesia* al mundo en que vive. Ellas aparecen superadas y carentes de dinamismo frente a las graves y nuevas cuestiones que se plantean.

La misma estructura en que estamos insertos — declara un grupo de sacerdotes bolivianos — nos impide muchas veces el actuar de manera verdaderamente evangélica. Y ésta es otra de nuestras graves preocupaciones. Porque vemos que esta situación dificulta gravemente las posibilidades de evangelizar a nuestro pueblo. La iglesia no puede ser profeta de nuestro tiempo si no está ella misma convertida a Cristo, ni siquiera tiene el derecho, por honradez, de hablar a los demás mientras ella misma en sus relaciones personales y en sus estructuras es causa de escándalo [94].

Surge, pues, la urgencia de una renovación profunda de las actuales estructuras eclesiales:

---

92 *Carta de 80 sacerdotes bolivianos*, 1968, en *Signos*, 161 b. Cf. *Declaración de 300 sacerdotes brasileños*, 1967, sobre la fe comercializada, los bienes de la iglesia, en *Signos*, 154-155. Cf. el extenso y preciso documento de la CLAR (Conferencia latinoamericana de religiosos): *Pobreza y vida religiosa en América latina*. Bogotá 1970.

93 Cf. *Pobreza*, en *Medellín*, 208-213.

94 *Carta de 80 sacerdotes bolivianos*, en *Signos*, 160 b. Cf. *Formación del clero*, en *Medellín*, 193; *Pastoral de conjunto*, en *ibid.*, 218; *Presencia activa .. Itapoán*, en *Signos*, 40 b; *II Encuentro... Golconda*, en *ibid.*, 212 a; *Declaración de laicos peruanos sobre la iglesia*, en *ibid.*, 177 b; *Declaración de laicos de San Isidro*. Argentina 1968, en *Iglesia latinoamericana*, 108-110.

> Las estructuras pastorales — opinan los movimientos de laicos — son insuficientes e inadecuadas. Es necesario replantear la estructura pastoral a fin de adecuarla a la realidad sociológica sobre la que debe actuar [95].

Éste ha sido el sentido del esfuerzo germinal de Medellín y de allí la exigencia de ponerlo en práctica [96].

*e*) «Los grandes cambios del mundo de hoy en América latina afectan necesariamente a los presbíteros en su vida», constatan los obispos latinoamericanos [97]. Dentro de esta amplia perspectiva se sitúan las exigencias de cambios en el presente *estilo de vida sacerdotal* [98]. En particular respecto de su compromiso en la creación de una nueva sociedad; la denuncia de la injusticia tiene, en efecto, una connotación política; pero se presenta como una exigencia evangélica, ya que se trata de «la gran opción del hombre por sus derechos, por sus libertades, por su dignidad personal como hijo de Dios; más aún, sentimos — expresa un grupo de sacerdotes argentinos — que si no lo hiciéramos seríamos responsables y solidarios de las injusticias perpetradas. El ministerio ciertamente nos lleva al compromiso y a la solidaridad» [99]. Exigencias de cambio también en lo referente a los medios de sustento:

---

95 *Comentario sobre el documento de trabajo* , en *Signos*, 224 b Ver también *Carta pastoral del episcopado mexicano*, 1968, 54 «Lo que proponemos es el rejuvenecimiento de las estructuras de la iglesia considerando esto como su mayor necesidad a fin de que la capaciten para su tarea actual comprometerse con la sociedad en la construcción del hombre nuevo» *Declaración del MEC de Cuba* Spes 4 (1969) 3.

96 Cf *Declaración de sacerdotes para el tercer mundo*, 1970 NADOC, 147, 9 Sobre el caso particular de la educación, el discutido asunto del cierre de un importante colegio por los jesuitas en México, cf *Motivos principales de nuestra decisión sobre el Instituto Patria*, en NADOC, 194 (1971)

97 *Sacerdotes*, en *Medellín*, 167.

98 Cf por ejemplo, *La pastoral de las misiones de América latina* Departamento de misiones del CELAM Bogotá 1968, 38 y 39

99 *Declaración de sacerdotes de Tucumán*, 1969, en *Iglesia latinoamericana*, 137, cf *Declaración de sacerdotes para el tercer mundo*, 1969, en *ibid* , 130 y 131, *Segundo encuentro Golconda*, en *Signos*, 110 y 111, *Declaración de sacerdotes peruanos*, 1968, en *o c* , 101 a

> Hay que buscar formas distintas para la sustentación del clero. En particular habría que permitir experiencias a aquellos que no desean vivir ni del altar ni de las clases de religión... Trabajar en algo profano podría ser muy saludable: se encontraría en el verdadero mundo de los hombres (PO 8), se disminuiría la tentación de servilismo en aquellos que dependemos totalmente de la institución clerical, se aliviaría a esta última de más de un problema económico, se ganaría independencia frente a los poderes públicos y las fuerzas armadas y finalmente contribuiría a desarrollar en muchos de nosotros una fuerte vocación apostólica alejada de todo interés malsano [100].

De otro lado, urgen también cambios en lo que se refiere a una mayor participación de laicos, religiosos y sacerdotes, en las decisiones pastorales de la iglesia [101].

Los textos producidos por diferentes sectores de la iglesia latinoamericana en los últimos tres años son de una abundancia excepcional y merecerían un análisis más técnico, completo y minucioso [102]. Aquí sólo hemos recordado los más representativos dentro de la perspectiva de este trabajo. Los temas tocados contrastan abiertamente con los de un pasado reciente [103]. Es más, en la forma de tratar los temas evocados hay una evolución que evidencia una *radicalización creciente,* una toma de posición que,

---

[100] *Carta de sacerdotes peruanos a la XXXVI Asamblea,* en *Iglesia latinoamericana,* 318; cf. *II encuentro*... ONIS, en ONIS *Declaraciones,* 30 y 31. Después de recordar que en general los sacerdotes viven del culto, los sacerdotes ecuatorianos afirman: «Actualmente, esta situación resulta insoportable, no sólo a los ojos de la sociedad sino a los del mismo sacerdote, por la impresión de explotación y por la dependencia de vivir de limosnas: de ahí que el sacerdote piense ahora en una profesión, que le proporcione los ingresos necesarios para su vida»: *Conclusiones de la primera convención nacional de presbíteros del Ecuador* (enero 1970): NADOC, 141, 13.

[101] Cf. por ejemplo, *Por qué los sacerdotes recurrimos a la opinión pública.* Carta de 57 sacerdotes al arzobispo de Quito, diciembre 1968: NADOC, 30.

[102] Cf. el ensayo de R. Cetrulo sobre los «niveles de profundidad» de esos textos, en *Conclusión crítica,* en *Iglesia latinoamericana,* 403-424.

[103] El cambio de tono — y de procedencia — puede comprobarse fácilmente consultando, por ejemplo, *Recent Church Documents from Latin America* (CIF-Monographs). Cuernavaca 1963, en donde se reproducen documentos episcopales de 1962 y 1963.

aunque tiene todavía un gran trecho por recorrer, se va desprendiendo de ciertas ambigüedades e ingenuidades. Se va esbozando así una actitud cada vez más lúcida y exigente que apunta a una sociedad cualitativamente distinta y a formas básicamente nuevas de la presencia de la iglesia en ella.

# 8
# PROBLEMÁTICA

LA iglesia, hasta hoy estrechamente ligada al orden actual, comienza a situarse en forma diversa frente a la situación de despojo, opresión y alienación que se vive en América latina [1].

Esto ha provocado la inquietud de los usufructuarios y defensores de la sociedad capitalista que ven alejarse a la que hasta ahora era, consciente e inconscientemente, uno de los pilares de esa situación. Esa preocupación se refleja, por ejemplo, en el «Informe Rockefeller»; después de afirmar que la iglesia se ha convertido en «una fuerza dedicada al cambio, cambio revolucionario si fuese necesario», se advierte, a la vez con indulgencia y aprensión que la iglesia se halla en «la misma situación de los jóvenes, movidos por un profundo idealismo, pero como sucede en estos casos, vulnerable a la penetración subversiva, pronta a emprender, si fuese necesario, una revolución para terminar con las injusticias, pero sin tener claro cuál es la naturaleza final de la revolución misma, ni sobre la forma de gobierno que pueda realizar la justicia que la iglesia

---

1 Thomas G. Sanders constata: «La iglesia católica romana en América latina ha sido durante mucho tiempo criticada por ayudar a mantener un anacrónico sistema social y el subdesarrollo económico... No obstante, no hay, en nuestros días, ninguna institución en América latina que esté cambiando más rápido que la iglesia católica»: *The Church in Latin America: Foreign Affairs* (New York) 1 (1970) 285.

busca»[2]. Ciertos sectores de la iglesia —como lo hemos recordado— comienzan a ser considerados como subversivos y a sufrir incluso una dura represión. Todo esto crea para la iglesia latinoamericana una situación enteramente inédita y la hace enfrentar cuestiones para las cuales todos, y la autoridad eclesiástica en particular, estamos mal preparados.

> Los hechos ordinarios de la vida de la iglesia superan las expectativas del cristiano medio. ¿Quién podía pensar, hace cinco años, que en nuestro continente habría sacerdotes asesinados, cristianos perseguidos, sacerdotes deportados, clausura y ataque a la prensa católica, allanamiento de locales eclesiásticos, etc.? Probablemente nadie: para los cristianos más radicalizados cinco años atrás el proceso se revestía de tintes utópicos y no lograba tomarse conciencia de la dramaticidad histórica que implicaba[3].

Desde hace unos tres años los textos (más moderados que los compromisos concretos de muchos cristianos) se multiplican. Muchos de ellos revisten una gran autoridad doctrinal. Hay, sin embargo, un peligroso desnivel entre lo que se afirma y pide en esos documentos, y las actitudes de la mayor parte de la iglesia latinoamericana. Lo que es particularmente grave para una iglesia que afirma vivir de «una verdad que se hace»[4].

Pese a eso, los compromisos que los cristianos van tomando en América latina y los textos que tratan de

---

[2] *The Rockefeller report on the Americas*. Chicago 1969, 31. «Se ve ahora que la antiquísima monarquía asentada sobre la piedra del primer obispo de Roma está ante una subversión de sus sagrados valores. Y no es el laicado silencioso y escandalizado sino la clerecía la que rompe los rígidos límites de su servicio evangélico para constituirse en no pocas ocasiones en abanderada de una apertura al marxismo, con toda la ferocidad y la incontinencia de que hicieron gala tradicionalmente los conversos»: A. LLERAS CAMARGO, en Visión (México) 9 de mayo de 1969, 17.

[3] C. AGUIAR, *La iglesia perseguida: desafío latinoamericano*: PD (julio 1969) 148.

[4] Cf. al respecto, las reflexiones de M. DE CERTEAU sobre *L'articulation du dire et du faire*, en *Études théologiques et religieuses*. Montpellier 1970, 25-44.

explicitarlos, configuran poco a poco una auténtica opción «política» de la iglesia en el continente. En muchos de esos gestos no faltan ambigüedades, ciertos romanticismos y ligerezas, pero esto no debe hacer olvidar la línea de fondo. Es cierto, también, que esa opción no es el hecho del grueso de la comunidad cristiana latinoamericana, pero sí el de sus sectores más dinámicos, de influencia creciente, y con mayor futuro. La iglesia, tomada en su conjunto, ha reflejado —y refleja todavía— la ideología de los grupos dominantes en América latina. Esto es lo que ha empezado a cambiar.

En este contexto hay que inscribir el hecho mayor de la Conferencia episcopal de Medellín. En ella la iglesia latinoamericana, pese al clima creado por el congreso eucarístico de Bogotá, realizado en los días inmediatamente anteriores, percibe con realismo el mundo en que se halla y se ve con mayor lucidez ella misma. En una palabra, empieza a tomar conciencia de su mayoría de edad y, consecuentemente, a asumir su propio destino [5]. El Vaticano II habla del subdesarrollo de los pueblos a partir de los países desarrollados y en función de lo que éstos pueden y deben hacer por aquéllos; Medellín trata de ver el problema partiendo de los países pobres, por eso los define como pueblos sometidos a un nuevo tipo de colonialismo. El Vaticano II habla de una iglesia en el mundo y la describe tendiendo a suavizar los conflictos; Medellín com-

---

[5] En el proceso que ha llevado a esta postura el Consejo episcopal latinoamericano (CELAM) jugó un papel decisivo Pese a haber nacido en 1955 como algo nuevo en las estructuras eclesiasticas de entonces, su acción se mantuvo dentro de moldes tradicionales El vuelco se operó en 1963, bajo la orientación de don Manuel Larraín, obispo de Talca (Chile), con la creación de los departamentos del CELAM, que asumían determinadas areas pastorales Estos departamentos, en los que colaboraban estrechamente obispos y expertos, organizaron desde 1966, siendo presidente del CELAM don Avelar Brandão, encuentros que produjeron textos a veces sorprendentes y que manifestaron un primer esfuerzo de reflexión y compromiso propios Esas reuniones fueron, además una eficaz y próxima preparación a Medellín vocaciones (Lima) 1966, educación (sobre las universidades católicas, (Buga) 1967, misiones (Melgar) 1968, acción social (Itapoán) 1968, diaconado (Buenos Aires) 1968.

prueba que el mundo en que la iglesia latinoamericana debe estar presente, se encuentra en pleno proceso revolucionario. El Vaticano II da las grandes líneas de una renovación de la iglesia; Medellín señala las pautas para una transformación de la iglesia en función de su presencia en un continente de miseria y de injusticia.

Medellín, no obstante sus imperfecciones y lagunas, legitima situaciones creadas recientemente en la iglesia latinoamericana que tienen ahora, en sus propósitos renovadores, un respaldo inesperado; y, sobre todo, es un impulso para nuevos compromisos. Pero la comunidad cristiana en América latina conoce hoy un pos-Medellín que (como el pos-concilio) no es sino la eclosión de viejas cuestiones, de las que se adquiere, sin embargo, una nueva y más aguda conciencia. El pos-Medellín (como el pos-concilio) evidencia, también, el deseo de algunos sectores de hacer olvidar o de mitigar los efectos de una toma de posición que los cogió de sorpresa. Negar la letra es imposible. Se trata entonces, de declararla inaplicable, válida sólo para situaciones especiales y bien determinadas. El empeño es puesto, por consiguiente, en desvalorizar además de la autoridad de Medellín, el espíritu a que dio lugar. Esfuerzo inútil. Cuando lo logren, si así fuese, los textos de Medellín habrán envejecido ya para unos y para otros. Estaremos ante una situación enteramente nueva. Más que proteger angustiosamente esos textos de interpretaciones erróneas, o pretendidamente exageradas, urge, por eso, hacer de ellos una exégesis en los hechos. La validez de su enseñanza se probará en la *praxis* de la comunidad cristiana. Sólo esto les dará novedad evangélica y permanente actualidad histórica.

Podemos recoger en algunos puntos las cuestiones teológico-pastorales más importantes que plantea esta nueva situación y de las que partiremos en la última parte de este trabajo.

*a*) Las opciones que van asumiendo los cristianos en América latina ponen sobre el tapete un interrogante fundamental: ¿cuál es el *significado de la fe* en una vida comprometida en la lucha contra la injusticia y la alienación?, ¿cómo se articula la obra de construcción de una sociedad justa con el valor absoluto del reino? La participación en el proceso de liberación hace, en efecto, vivir a muchos en una desgastadora y angustiosa, larga e insostenible dicotomía entre su vida de fe y su compromiso revolucionario. Más que acusarlos —como lo hacen, a menudo, quienes están cómodamente instalados en una poco comprometedora vida «religiosa»— de confundir reino y revolución, por el hecho sólo de tomar en serio esta última, y por pensar que el reino es incompatible con la actual situación de injusticia y que, en América latina, su advenimiento pasa por la ruptura de este estado de cosas, se trata de encontrar pistas de respuesta teológica a los problemas que se plantean a partir de una vida cristiana que ha optado por los oprimidos y contra los opresores. Además, la colaboración estrecha, que se da en esa opción, con hombres de diferentes familias espirituales hace preguntarse por el aporte propio de la fe, planteamiento que debe ser precisado para no caer en una mezquina cuestión de «tener más».

*b*) La cuestión, sin embargo, no es únicamente encontrar un nuevo marco teológico. La vida de *oración personal y comunitaria* de numerosos cristianos comprometidos en el proceso de liberación, experimenta una seria crisis; ella puede ser un crisol que purifique ciertas rutinas, actitudes infantiles y evasiones. Pero no lo será si no se encuentran nuevos caminos, nuevas experiencias espirituales. Por ejemplo, sin lo que, para emplear un término tradicional, se ha llamado «vida contemplativa», no hay auténtica vida cristiana, pero ella deberá seguir un iti-

nerario inédito. Urge la elaboración de una espiritualidad de la liberación. Pero en América latina, aquellos que han optado por participar, en la forma que hemos tratado de reseñar en páginas anteriores, en el proceso de liberación, constituyen, en cierto modo, una primera generación cristiana. En muchos aspectos de su vida actual, no tienen detrás de ellos una tradición teológica y espiritual. Ellos mismos la están forjando.

*c*) La realidad latinoamericana, el *momento histórico* que atraviesa América latina es *profundamente conflictual.* Uno de los grandes méritos de Medellín es partir de esa situación y expresarla en términos sorprendentemente claros y accesibles para un documento eclesiástico. Se inaugura así una nueva relación del lenguaje teológico y pastoral con las ciencias sociales que buscan interpretar esa realidad[6]. Ello da lugar necesariamente a afirmaciones, en gran parte, contingentes y provisionales; es el precio que se paga por ser incisivo y actual, por decir *hoy* la palabra en nuestro lenguaje de todos los días. Pero esto no es sino el reflejo de un proceso de fondo, la toma de conciencia, los compromisos y declaraciones evocados en los dos capítulos precedentes nos están poniendo ante una nueva práctica social del hombre latinoamericano y, dentro de ella, ante los senderos inéditos que comienza a tomar la comunidad cristiana. Es necesario percibir la originalidad de esta postura; ella implica una manera diferente y muy concreta de ver el devenir histórico, más exactamente: de percibir la presencia del Señor en él, estimulándonos a ser artífices de esa marcha. De otro lado, la cercanía con quienes ven el devenir histórico en una perspectiva marxista, lleva a revisar y reactualizar los valores escatológicos

---

[6] Cf. el alarmado comentario a la Conferencia episcopal de Medellín que esto provoca, A. LLERAS CAMARGO, *La iglesia militante:* Visión (29 de septiembre de 1968).

del cristianismo, que no sólo señalan lo provisional de los logros históricos, sino, sobre todo, su abertura hacia la total comunión de todos los hombres con Dios. Poco acostumbrados estamos en ambientes cristianos, sin embargo, a pensar en términos conflictuales e históricos. A lo antagónico preferimos una irónica conciliación, a lo provisorio una evasiva eternidad. Debemos aprender a vivir y pensar la paz en el conflicto, lo definitivo en lo histórico. En esto se juega también, en buena parte, la colaboración y el diálogo con quienes, desde otros horizontes, luchan por la liberación de estos pueblos oprimidos, porque en esto se juega el sentido de la participación de los cristianos en ella.

*d*) Ante el proceso de liberación, la iglesia latinoamericana se halla fuertemente *dividida*. Presente en una sociedad capitalista, en la que una clase se enfrenta a otra, la iglesia, precisamente, en la medida en que ahonda esa presencia, no puede escapar —ni pretender ignorar por más tiempo— a la división profunda que separa a los hombres que acoge dentro de ella. La participación activa en ese proceso, está lejos de ser una actitud uniforme de la comunidad cristiana latinoamericana. El grueso de la iglesia sigue ligado, de muy diversas maneras, al orden establecido. Lo más grave es que entre los cristianos de América latina, no sólo hay diferentes opciones políticas, dentro del marco de un libre juego de ideas, sino que la polarización de esas opciones y la dureza de la situación colocan a unos cristianos entre los oprimidos y perseguidos y a otros entre los opresores y perseguidores; a unos entre los torturados y a otros entre los que torturan o dejan que se torture. De lo que resulta un serio y radical enfrentamiento entre los cristianos que sufren la injusticia y la explotación, y aquellos que usufructúan del orden establecido. En esas condiciones, la vida en el seno de la actual

comunidad cristiana se hace particularmente difícil y conflictiva. La participación en la celebración eucarística, por ejemplo, en las formas que reviste hoy, es vista por muchos como un acto que al carecer de respaldo en una comunidad auténtica, adquiere visos ficticios[7].

Es imposible en adelante no encarar los problemas que surgen de una división entre cristianos que alcanza estas dramáticas características. Los líricos llamados a la unión de todos los cristianos, sin tener en cuenta las causas hondas de la actual situación y las condiciones reales de construcción de una sociedad justa, no son sino una evasión. Nos encaminamos así a una nueva concepción de la unidad y comunión en la iglesia. Se trata no de un hecho adquirido una vez por todas, sino de algo que está siempre en proceso, algo que se conquista con valentía y libertad de espíritu, al precio, a veces, de dolorosos desgarramientos. A esos desgarramientos hay que prepararse en América latina.

*e*) En América latina, la iglesia debe situarse en un continente en proceso revolucionario, en donde la violencia está presente de diferentes maneras. *Su misión* práctica y teóricamente, pastoral y teológicamente se define frente a él. Es decir, más por el hecho político contextual que por problemas intraeclesiásticos. Puesto que su mayor «o-misión» consistiría, precisamente, en replegarse sobre ella misma. Las opciones que —con los límites señalados—

---

7 Es lo que explica que se haya podido llegar a hablar de la paulatina creación de «dos iglesias». Para el caso de las iglesias evangélicas ver Ch. Lalive D'Epinay, que escribe: «Existe entre estas dos formas de iglesias una ruptura cualitativa que hace imposible una transición reformista. La transformación del protestantismo latinoamericano implica la contestación radical de la primera forma, implica crear brechas en aquel edificio petrificado para que se desestructure. Así, sólo una nueva reestructuración se haría posible. Aquí —como en el campo socio-político de América latina— ya no es practicable el camino reformista. Y sólo la contestación radical puede permitir que se abran nuevos caminos»: *La iglesia evangélica y la revolución latinoamericana:* CIDOC, DOC 68/78, 12.

va tomando la comunidad cristiana, la van poniendo cada vez más nítidamente ante la disyuntiva que se vive actualmente en el continente: por o contra el sistema, o, más sutilmente, reforma o revolución. Son muchos los cristianos que han optado resueltamente por el difícil camino que lleva a la segunda. Ante esta polarización ¿puede ir más allá sin salir de lo que es tradicionalmente considerado como su misión específica?

Para la iglesia latinoamericana, estar en el mundo sin ser del mundo, significa en concreto y cada vez más claramente, estar en el sistema, sin ser del sistema. Es evidente, en efecto, que sólo un rompimiento con el injusto orden actual y un franco compromiso por una nueva sociedad, hará creíble a los hombres de América latina el mensaje de amor del que la comunidad cristiana es portadora. Esta exigencia debe llevarla a una profunda revisión del modo de predicar la palabra, de vivir y de celebrar su fe.

*f*) Estrechamente ligado al problema anterior está otro muy discutido: *¿debe la iglesia jugar su peso social* en favor de la transformación social en América latina? Hay quienes se preocupan de ver que se propugna una iglesia volcada a obtener los cambios necesarios y urgentes [8]. Se teme que después de haber estado ligada al orden reinante, la iglesia se comprometa con el siguiente, así sea más justo. Se teme también que este empeño termine en un ruidoso fracaso: el episcopado latinoamericano no tiene una posición unánime y no dispone de los medios necesarios para orientar al conjunto de los cristianos en una línea de avanzada social [9].

---

[8] Cf. los perspicaces análisis de J. L. Segundo, *¿Hacia una iglesia de izquierda?* y R. Cetrulo, *Utilización política de la iglesia:* PD (abril 1969) 35-39 y 40-44, respectivamente.

[9] H. Borrat hace observar cómo las esperanzas despertadas en el papel de la iglesia-institución por Medellín comienzan a convertirse en frustración y desasosiego, en *La iglesia ¿para qué?:* CS (1970, primera entrega) 14.

No se puede negar la pertinencia de esta observación. Hay en efecto un gran riesgo. Pero la influencia social de la iglesia es un hecho macizo. No jugarla en favor de los oprimidos de América latina es hacerlo en contra, y es difícil fijar de antemano los límites de esa acción. No hablar, es constituirse en otro tipo de iglesia del silencio; silencio frente al despojo y la explotación de los débiles por los poderosos. De otro lado, ¿la mejor manera para la iglesia de romper sus lazos con el orden presente —y perder así ese ambiguo prestigio social— no sería, precisamente, denunciar la injusticia fundamental en que está basado? Con frecuencia sólo ella está en condiciones de elevar públicamente su voz y su protesta. Cuando algunas iglesias lo han comenzado a hacer son hostilizadas por los grupos dominantes y reprimidas por el poder político [10]. Para reflexionar sobre lo que corresponde hacer a la iglesia latinoamericana, y actuar en consecuencia, es necesario tener en cuenta sus coordenadas históricas y sociales, su aquí y ahora. No hacerlo así es permanecer al nivel de una teología y un compromiso abstractos y a-históricos; o quizá más sutilmente, de una teología más cuidadosa de no repetir errores pasados que de ver la originalidad de la situación presente y de comprometerse con el mañana.

*g)* La comunidad cristiana latinoamericana se halla en un continente pobre. Pero la imagen que ella misma ofre-

---

[10] C. Aguiar habla de la posibilidad en América latina de un estilo diferente de «iglesia subterránea», subterránea frente al poder político y no al eclesiástico (como en las iglesias de países opulentos), y prevé la necesidad de una teología de la persecución —que puede hacer «reencontrar el sentido de la cruz, perdido desde hace un tiempo»—: *Tendances et courants actuels du catholicisme latino-américain*: IDOC-International 30 (1970) 18. Pero esto no vendrá sólo de la radicalidad del compromiso. H. Borrat apunta con perspicacia y humor que «la iglesia va a pagar un precio muy oneroso por el noviciado revolucionario de algunos de sus miembros . Fácil es prever que durante los 70, ningún grupo social aparecerá tan expuesto como la iglesia a los mecanismos represivos. Pocos tan ingenuamente empecinados como ciertos grupos de vanguardia dentro de ella en publicitar su condición subversiva, en profesar la violencia antes de ejercerla, en entregarse gratis a sus adversarios políticos»: *a. c.*, 12.

ce, tomada globalmente, no es la de una *iglesia pobre.* Así lo reconoce lealmente el documento final de Medellín, y así lo puede comprobar quien se interese por conocer la impresión del latinoamericano medio. En la proyección de esta imagen intervienen sin duda prejuicios y generalizaciones, pero nadie puede negar su validez en cuanto a lo fundamental. Abierta o sutilmente cómplice de la dependencia externa e interna en que viven nuestros pueblos, la mayoría de la iglesia ha apostado por los grupos dominantes, a ellos ha dedicado —por «eficacia»— lo mejor de sus esfuerzos. Identificándose con esos sectores y asumiendo su estilo de vida. Confundimos con frecuencia la posesión de lo necesario con una cómoda instalación en este mundo, la libertad para predicar el evangelio con la protección de los grupos poderosos, los instrumentos de servicio con los medios de poder. Importa sin embargo precisar bien en qué consiste el testimonio de pobreza.

No obstante las esperanzas despertadas por las opciones que recordamos, son muchos los cristianos en América latina que las ven con gran escepticismo. Consideran que ellas llegan muy tarde, y que los verdaderos cambios en la iglesia sólo serán el resultado de las transformaciones sociales que experimente el continente. Temen incluso —como muchos no cristianos— que los esfuerzos de la iglesia latinoamericana no hagan de ella sino el «Gatopardo» de la revolución latinoamericana.

Este peligro es real y habrá que estar atento a él. Sea como fuere, enfrentar las cuestiones planteadas, con los matices que le son privativos, debería ir afirmando poco a poco la *personalidad propia* de la iglesia latinoamericana. La situación de dependencia que se vive en el subcontinente vale también en el plano eclesiástico. La iglesia latinoamericana nació dependiente y ha vivido hasta hoy una situación que no le ha dejado desarrollar sus peculia-

ridades[11]. Como en el plano socio-económico y político, esa dependencia no es sólo un factor externo, sino que configura las estructuras, vida y pensamiento de la iglesia latinoamericana. Ella ha sido más una iglesia-reflejo que una iglesia-fuente[12]. Ésta es otra de las reclamaciones constantes de laicos, sacerdotes, religiosos y obispos en América latina[13]. La superación de la mentalidad colonial es una de las grandes tareas de la comunidad cristiana. Ella será además una forma de contribuir auténticamente al enriquecimiento de la iglesia universal. Sólo así la iglesia latinoamericana podrá encarar sus verdaderos problemas y echar raíces en un continente en trance revolucionario.

---

[11] Cf G GUTIÉRREZ, *De la iglesia colonial a Medellín* Víspera 16 (1970) 3-8

[12] Cf H DE LIMA VAZ, *Igreja reflexo vs igreja fonte* Cadernos Brasileiros (marzo abril 1968) Sigue siendo válido, en efecto, lo que Fr Hegel señalaba ya «Todo lo que sucede en América no es sino el eco del viejo mundo y la expresion de una vida extranjera», y postulaba «América debe separarse del suelo en que se ha desarrollado hasta hoy la historia universal» *La raison dans l'histoire* Paris 1965 242

[13] En cuanto a la reflexión teológica, se considera que «es urgente que la jerarquía latinoamericana estimule a sus teologos con el fin de desarrollar nuevos aspectos de la teologia elaborada en buena parte por teologos de otras regiones y dentro de condiciones históricas distintas» *Presencia activa* (Itapoan) *Signos,* 40 a, ver también *Documento de trabajo de la II Conferencia del episcopado latinoamericano ibid*, 215 a «Este momento — decía el cardenal Landazuri en la clausura de la Conferencia de Medellín — es conclusivo, entre otras cosas, de una etapa de dependencia religiosa, de un imitar ideologías y posturas de otras latitudes Intentamos buscar soluciones dentro de nuestras realidades y posibilidades» *Signos,* 250



# IV

# Perspectivas

No nos queda sino recoger la problemática planteada en las páginas anteriores y esbozar algunas de las reflexiones que ella suscita desde una perspectiva teológica. O más exactamente: indicar los lineamientos básicos de la obra por emprender.

Intentando ser fieles al método que insinuamos en la primera parte de este trabajo, nuestro punto de partida estará dado por las cuestiones que plantea la praxis social en el proceso de liberación y la participación de la comunidad cristiana en él, dentro del contexto latinoamericano. Esto tiene para nosotros un interés especial. Pero es claro que el compromiso con el proceso de liberación se da también, aunque en forma e intensidad diversas, en las iglesias de otros lugares del mundo. Todos los recursos a la palabra del Señor, todas las referencias a la teología contemporánea estarán hechos teniendo en cuenta esa praxis [1].

El punto cardinal parece ser el siguiente: la amplitud y gravedad del proceso de liberación es tal, que la pregunta por su significación es en realidad una cuestión sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la iglesia en el mundo. Este cuestionamiento está planteado, explícita o implícitamente, por los compromisos que los

---

[1] Para evitar repeticiones no mencionaremos explícitamente las experiencias y los textos que esbozan una reflexión sobre ellas, que hemos citado en la tercera parte de este trabajo. Pero es claro que las reflexiones que siguen no se añaden a esos compromisos con el proceso de liberación que se vive en América latina, por el contrario, dichos compromisos alimentan sustancial y permanentemente esas reflexiones y constituyen además su terreno de verificación.

cristianos van asumiendo en la lucha contra una sociedad injusta y alienada. Cuestionamiento hondo y que se da en el interior mismo de la iglesia. J. B. Metz anota acertadamente: «Hoy día, ante quien es necesario justificar la fe no es tanto al hombre que vive fuera de la iglesia, sino más bien al fiel que vive en la iglesia»[2]. La exhortación de León Magno «cristiano reconoce tu dignidad» ya no es más de clara comprensión y de fácil acogida para el cristiano de hoy.

Sólo en esta óptica se puede calar en la profundidad del planteamiento, y ver con ojos nuevos el problema de la significación del proceso de liberación a la luz de la fe.

---

[2] *La risposta dei teologi*. Brescia 1969, 68.

## Primera Sección

# FE Y HOMBRE NUEVO

No se trata de abordar toda la compleja problemática que este enunciado implicaría, sino de ver brevemente algunos aspectos en relación a los puntos que nos interesan.

Desde una perspectiva de fe, lo que mueve, en última instancia, a los cristianos a participar en la liberación de los pueblos oprimidos y de las clases sociales explotadas es el convencimiento de la incompatibilidad radical de las exigencias evangélicas con una sociedad injusta y alienante. Sienten muy claramente que no pueden pretender ser cristianos sin asumir un compromiso liberador. Pero *la forma cómo se articula esta acción por un mundo más justo con una vida de fe*, se halla en un nivel más intuitivo y de búsqueda, por momentos angustiosa.

La teología, en tanto que reflexión crítica, a la luz de la palabra acogida en la fe, de la praxis histórica y, por tanto, de la presencia de los cristianos en el mundo, deberá ayudar a ver cómo se establece esa relación. La reflexión *teológica tratará de discernir los valores y desvalores* en esa presencia. Explicitará los valores de fe, de esperanza y de caridad contenidos en ella. Pero deberá también contribuir a corregir posibles desviaciones, así como olvidos de otros aspectos de la vida cristiana, en los que las exigencias de la acción política inmediata, por generosa que ésta sea, puedan hacer caer. Esto es, igualmente, tarea

de una reflexión crítica que, por definición, no quiere ser una simple justificación cristiana *a posteriori*[1]. En el fondo, es dar, de una manera u otra, su aporte para que el compromiso liberador sea más evangélico, más auténtico, más concreto y más eficaz.

Por ello importa tener presente que más allá o, mejor, a través de la lucha contra la miseria, la injusticia y la explotación, lo que se busca es la *creación de un hombre nuevo*. El Vaticano II decía ya: «Somos testigos de que nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» (GS 55). La aspiración a la creación de un hombre nuevo es el resorte íntimo de la lucha que muchos hombres han emprendido en América latina[2]. La satisfacción de este anhelo (si puede, alguna vez, ser plenamente satisfecho) sólo será barruntada por la actual generación, pero esa aspiración anima desde ahora su compromiso[3].

Esta búsqueda cuestiona y desafía a la fe cristiana. Lo que ella pueda decir de sí misma, hará ver la relación que mantiene con este objetivo de los hombres que bregan por la emancipación de otros hombres y de ellos mismos. La conciencia, en efecto, de la necesidad de una autoliberación es capital para una correcta inteligencia del proceso. No se trata de un «luchar por los otros», de resabio paternalista y objetivos reformistas, sino de percibirse a sí mismo como un hombre no realizado, viviendo en una sociedad alienada; y, consecuentemente, de identificarse

---

[1] K. Rahner habla de la posibilidad no lejana de que la iglesia dé un «unívoco no» a determinadas tendencias o interpretaciones del cristianismo *La risposta dei teologi*, 71.

[2] Cf. *supra*, capítulo 6.

[3] Sigue siendo válido lo que Marx escribía hace más de 100 años: «La actual generación se parece a los judíos que Moisés conducía por el desierto. No sólo tiene que conquistar un nuevo mundo, sino que tiene que perecer para dejar sitio a los hombres que estén a la altura del nuevo mundo». *Les luttes sociales en France 1848 1850*. Paris 1952, 90.

radical y combativamente con quienes —hombre y clase social— sufren en primer lugar el peso de la opresión.

A la luz de la fe, de la caridad y de la esperanza, ¿qué sentido tiene entonces esta lucha, esta *creación*?, ¿qué significa esta opción por el *hombre*?, ¿qué significa la *novedad* en la historia, la orientación hacia el futuro? Tres interrogantes[4]. Tres pistas, también, por las cuales discurre vacilante la reflexión teológica contemporánea. Pero ante todo, tres tareas.

---

[4] Ellas recuerdan, en cierto modo, las célebres preguntas programáticas planteadas por Kant en la *Crítica de la razón pura* «¿qué puedo *saber*?, ¿qué debo *hacer*?, ¿qué me está permitido *esperar*?» (El subrayado es nuestro). Sobre el sentido y la evolución de estas preguntas, cf J. L. BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*. París 1968, 21-30.

# 9

# LIBERACIÓN Y SALVACIÓN

QUÉ relación hay entre la salvación y el proceso de liberación del hombre a lo largo de la historia? O más exactamente, ¿qué significa a la luz de la palabra, la lucha contra una sociedad injusta, la creación de un hombre nuevo? Responder a estos interrogantes implicaría tratar de precisar lo que se entiende por la salvación, noción central del misterio cristiano. Tarea compleja y difícil que debe llevar a algunas consideraciones sobre el significado de la acción salvífica del Señor en la historia. Salvación de todo el hombre y centrada en Cristo liberador.

## I

## SALVACIÓN: NOCIÓN CENTRAL DEL MISTERIO CRISTIANO

Una de las grandes carencias de la teología actual es la ausencia de una reflexión profunda y lúcida sobre el tema de la salvación [1]. Ante una mirada superficial esto puede

---

[1] Lo señala con acierto P. SMULDERS, *La iglesia como sacramento de la salvación,* en *La iglesia del Vaticano II* I. Flors, Barcelona 1966, 379. Y más recientemente, Y.-M. CONGAR, *Situación y tareas de la teología de hoy.* Sígueme, Salamanca 1970, 99: «Una cuestión sobre la que se ha escrito poco: ¿qué significa, para el mundo y para el hombre, ser salvado?, ¿en qué consiste la salvación?»; y en otro lugar: «Es necesario volver a preguntarnos muy seriamente sobre la idea que nos hacemos de la salvación. Casi no hay una noción teológica implicando consecuencias inmediatas, muy concretas y muy importantes, que haya sido dejada en tanta vaguedad, y que reclame, de la manera más urgente, una elaboración adecuada»: *Christianisme et libération de l'homme:* MO 265 (1969) 8.

parecer sorprendente, pero es lo que ocurre con todos los asuntos difíciles: se teme abordarlos. Se los da por conocidos y se construye sobre gastados cimientos, establecidos en otras épocas, sobre supuestos, sobre aproximaciones. Llega un momento, sin embargo, en que el edificio se tambalea. Es la hora de ocuparse nuevamente del basamento. Esa hora llegó para la noción de salvación[2]. Comienzan a aparecer, en los últimos tiempos, algunos estudios con pretensiones de revisión y profundización[3]. Es sólo un primer paso.

No nos corresponde entrar aquí en el detalle de esa revista crítica. Nos limitaremos a subrayar que en el planteamiento de la cuestión, pueden distinguirse dos enfoques que se han sucedido, además, como dos etapas, estrechamente ligadas entre ellas.

## 1. *De lo cuantitativo...*

La problemática de la noción de salvación ha estado, durante mucho tiempo, tomada —y bloqueada— por la cuestión clásicamente llamada de «la salvación de los infieles». Aspecto cuantitativo, extensivo de la salvación. Problema de número de salvados, de posibilidades de salvarse, pero también del papel que corresponde a la iglesia en este proceso. Los términos del asunto eran, de un lado,

---

[2] E. incluso, para el término mismo. «Salvación», con su connotación de evasión, parecería cada vez más inadecuado para expresar la realidad en cuestión.

[3] Cf. J. L. SEGUNDO, *Intelecto y salvación,* en *Salvación y construcción del mundo.* Barcelona 1968, 47-91; A. MANARANCHE, *Quel salut?* Paris 1969; Ch. DUQUOC, *Qu'est-ce que le salut?,* en *L'église vers l'avenir.* Paris 1969, 99-102, y el interesante planteamiento de la cuestión en el reciente artículo de J. P. JOSSUA, *L'enjeu de la récherche théologique actuelle sur la salut:* RSPT 1 (1970) 24-45. El viejo libro de Y.-M. CONGAR, *Amplio mundo mi parroquia.* Estella 1965, reúne diferentes estudios sobre la noción de salvación, y abrió senderos que mantienen su vigencia. No puede, además, olvidarse al respecto las preocupaciones e intuiciones de Teilhard de Chardin.

la universalidad de la salvación y, del otro, la iglesia visible como mediadora de ella.

La evolución de la cuestión ha sido compleja y fatigosa[4]. Hoy, esa evolución puede considerarse, en cierto modo, terminada. La idea de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, claramente enunciada por Pablo en su carta a Timoteo, se ha abierto paso, ha vencido las dificultades que le presentaban determinadas maneras de entender la misión de la iglesia y ha logrado imponerse en forma definitiva[5]. No queda sino sacar las consecuencias. No son pocas[6].

Dejando para más adelante las repercusiones sobre aspectos eclesiológicos, debemos hacer aquí hincapié, brevemente, en un punto importante. La noción de salvación implicada en este enfoque tenía dos rasgos muy precisos: se trata de una curación del pecado en la vida presente, y, esto, en virtud de una salvación ultraterrena. Lo que importa por tanto, es saber cómo puede lograr la salvación un hombre que está fuera del alcance normal de la gracia, depositada en la iglesia. Las explicaciones que se han sucedido trataron de mostrar por qué vías extraordinarias un hombre puede asegurarse la salvación entendida, ante todo, como una vida ultraterrena. La vida presente aparece, entonces, como una prueba: lo que se hace en ella es juzgado y tiene valor en relación al fin trascendente.

---

4 Para un estudio histórico del asunto puede consultarse la obra clásica de L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*. Toulouse 1934, 2 vol.; cf. también A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Salvación y paganismo* Santander 1960.

5 Cf. el sólido estudio de H. NYS, *Le salut sans l'évangile*. Paris 1966; cf. también el artículo de J. RATZINGER, *Salus extra ecclesiam nulla est*, en *Naturaleza salvífica de la iglesia*. Barcelona (DO-c) 1964.

6 En primer lugar, para una teología de la iglesia (cf. más adelante, capítulo 12) y, consecuentemente, para una teología de la actividad misionera, la encuesta realizada por la revista misionera Spiritus 24 (1965) y las ponencias de la XXXV Semana de misiología reunidas en *Repenser la mission*. Louvain 1965; son ejemplos reveladores de la crisis provocada por esta revisión que ha llevado a la afirmación neta y límpida de la universalidad de la salvación. Ver el estado de la cuestión sobre esta revisión, de B. WILLENS, *La necesidad de la iglesia para la salvación*: Concilium 1 (1965) 114-127.

Es situarse en una perspectiva moralista, y en una espiritualidad de evasión de este mundo. Sólo el contacto con los canales de la gracia instituidos por Dios, puede normalmente eliminar el obstáculo para alcanzar esa vida: el pecado. Esta óptica se explica bien, si recordamos que la cuestión de «la salvación de los infieles», se planteó en nuestra época cuando se descubrió la existencia de hombres pertenecientes a otras religiones y habitando en zonas alejadas de aquellas en las que, tradicionalmente, la iglesia había echado raíces.

## 2. *...a lo cualitativo*

Pero a medida que la universalidad de la salvación, y la posibilidad de alcanzarla, fue ganando terreno en la conciencia cristiana; a medida que el aspecto cuantitativo se resolvía de este modo y perdía interés, la cuestión de la salvación dio un salto cualitativo y recibió otro enfoque. En efecto, afirmar la universalidad de la salvación es más que sostener la posibilidad de alcanzarla más allá de las fronteras visibles de la iglesia. Buscando cómo extender la posibilidad de salvación se llegó al núcleo mismo de la cuestión: se salva el hombre que se abre a Dios y a los demás, incluso sin tener clara conciencia de ello. Algo válido, además, para cristianos y no cristianos. Válido para todo hombre. Hablar de la presencia de la gracia —aceptada o rechazada— en todos los hombres implica, por otra parte, valorar cristianamente las raíces mismas de la acción humana. Impide hablar con propiedad de un mundo profano[7]. Un aspecto *cualitativo e intensivo* aparece en

[7] «Para la tradición ortodoxa no existe lo profano, sino solamente lo profanado»: O. CLÉMENT, *Un ensayo de lectura ortodoxa de la constitución*, en *La iglesia en el mundo...*, Madrid 1967, 673. La misma idea en Ch. MOELLER, *Renovación de la doctrina sobre el hombre*, en *Teología de la renovación* II. Sígueme, Salamanca 1972.

lugar del *cuantitativo y extensivo.* La existencia humana no es, en última instancia, sino un sí o un no al Señor:

> Los hombres aceptan ya en parte la comunión con Dios, aunque no lleguen a confesar explícitamente a Cristo como a su Señor en la medida en que movidos por la gracia (LG 16), a veces secretamente (GS 3, 22), renuncian a su egoísmo y buscan crear una auténtica fraternidad entre los hombres. No la aceptan en cuanto se desinteresan por la construcción del mundo, no se abren a los demás y se repliegan culpablemente sobre sí mismos (Mt 25, 31-46) [8].

En este enfoque la noción de salvación revela una faceta que no aparecía en la perspectiva anterior. La salvación no es algo «ultramundano», frente a lo cual la vida presente sería sólo una prueba. La salvación —comunión de los hombres con Dios y comunión de los hombres entre ellos— es algo que se da, también, real y concretamente desde ahora, que asume toda la realidad humana, la transforma, y la lleva a su plenitud en Cristo:

> El centro, pues, del designio salvador de Dios es Jesucristo, quien por su muerte y su resurrección transforma el universo y hace posible el acceso de los hombres a su verdadera plenitud humana. Esta plenitud abarca al hombre en su totalidad: cuerpo y espíritu, individuo y sociedad, persona y cosmos, tiempo y eternidad. Cristo, imagen del Padre, Dios-hombre perfecto, asume la existencia humana en todas las dimensiones [9].

---

[8] *La pastoral de las misiones de América latina* (conclusiones del encuentro de Melgar organizado por el departamento de misiones del CELAM). Bogotá 1968, 16 y 17. La misma idea en otro texto que presenta, igualmente, una interesante reflexión teológica, en el *Documento de trabajo preparatorio a la conferencia de Medellín*: «Los hombres dan a esta salvación ofrecida en Cristo una respuesta libre. La aceptan ya, de algún modo, aunque no conozcan explícitamente a Jesucristo, cuando movidos secretamente por la gracia, se esfuerzan por salir de su egoísmo para abrirse a la tarea de reconstruir este mundo y entrar en comunión con sus hermanos. No la aceptan cuando se niegan a reconocer esta tarea de promoción, de servicio y de comunión con los demás; lo cual constituye un pecado», en *Signos,* 212 b.

[9] *Documento de trabajo* , en *Signos,* 210 b.

En consecuencia, el pecado no es sólo un impedimento para esa salvación en el más allá. El pecado en tanto que ruptura con Dios es una realidad histórica, es quiebra de comunión de los hombres entre ellos, es repliegue del hombre sobre sí mismo. Repliegue que se manifiesta en una multifacética postura de ruptura con los demás. Y porque el pecado es una realidad intrahistórica —personal y social—, formando parte de la trama diaria de la vida humana, es también, y ante todo, una traba para que aquella llegue a la plenitud que llamamos salvación.

La idea de la salvación universal, penosamente conquistada y que partía del deseo de extender las posibilidades de lograrla, desemboca así en una cuestión de intensidad de la presencia del Señor y, por tanto, de valoración religiosa de la acción del hombre en la historia. La mirada se orienta hacia este mundo para ver en el más allá, no la «verdadera vida», sino la transformación y la realización plena de la vida presente. El valor absoluto de la salvación lejos de desvalorizar este mundo le da su auténtico sentido y su consistencia propia porque se da ya, inicialmente, en él. Para decirlo con términos de la teología bíblica: la perspectiva profética (el reino asume, transformándola, la vida presente) reclama sus derechos frente a una perspectiva sapiencial (primacía de la vida ultraterrena)[10].

En esta óptica interviene, sin duda, el factor que significó, precisamente, el último empujón hacia la afirmación sin ambages de la universalidad de la salvación: la aparición del ateísmo; sobre todo, el hecho de su surgi-

---

[10] Sobre la interpretación de las bienaventuranzas en Lucas en esta perspectiva, cf. más adelante, capítulo 13. J. L. Segundo en el interesante ensayo sobre la noción de salvación, citado anteriormente, hace notar una diferencia de enfoque entre el pensamiento de Pablo y el de otros autores del nuevo testamento, paralela a la que acabamos de evocar, y concluye: «Podemos, pues, decir que el cristianismo, aunque concuerda con las religiones de salvación extramundana en referirse a una salvación absoluta, difiere de ellas en haber introducido ese valor absoluto en medio de la realidad histórica y aparentemente profana de la existencia del hombre»: *Intelecto y salvación,* 87.

miento en el seno mismo de los países cristianos. El no creyente, a diferencia del creyente de otras religiones, no se interesa por una salvación extramundana; la considera, más bien, una evasión de la única cuestión que está dispuesto a plantearse: el valor de la existencia terrena. A este problema busca responder lo que hemos llamado el segundo momento en el tratamiento de la noción de salvación[11].

Los avatares de la evolución que reseñamos nos han permitido, pues, recuperar definitivamente un elemento esencial de la noción de salvación atascada por mucho tiempo en un asunto de mayores o menores posibilidades de alcanzarla: la salvación es, también, una realidad intrahistórica. Es más, la salvación —comunión de los hombres con Dios y comunión de los hombres entre ellos— orienta, transforma y lleva la historia a su plenitud.

## II

## UNA SOLA HISTORIA

Lo que hemos recordado en el párrafo precedente nos lleva a afirmar que, en concreto, no hay dos historias, una profana y otra sagrada «yuxtapuestas» o «estrechamente ligadas», sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento. La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana. A esta visión unitaria la conciencia cristiana llegó después de una evolución paralela a la experimentada por los enfoques

[11] Comparando, desde otro enfoque, estas dos posiciones, Ch Duquoc escribía hace unos años «Lo que importaba entonces al teologo era la manera como el hombre trabajaba en relación con su fin trascendente, lo que importa hoy es lo que hace el hombre» *Eschatologie et realités terrestres* LV (nov dic 1960) 5

de la noción de salvación que acabamos de evocar. Los resultados son convergentes. De un punto de vista esencialista y abstracto, se pasó a un punto de vista existencial, histórico y concreto: sólo conocemos al hombre efectivamente llamado a la comunión gratuita con Dios. Toda reflexión, toda distinción que quiera introducirse, debe partir de este hecho: la acción salvífica de Dios trajina toda existencia humana [12]. El devenir histórico de la humanidad debe ser definitivamente situado en el horizonte salvífico. Sólo así se dibujará su verdadero perfil y surgirá su más hondo sentido. Parecería, no obstante, que la teología contemporánea no ha logrado todavía forjar las categorías que permitan pensar y expresar en forma adecuada la perspectiva unitaria de la historia [13]. Se trabaja de un lado, bajo el temor de recaer en los viejos dualismos y, del otro, bajo la sospecha permanente de no salvar suficientemente la gratuidad divina y lo específico del cristianismo. Pero, aunque la forma de entenderla sea susceptible de enfoques diversos, la afirmación fundamental es clara, en concreto: hay una sola historia [14]. Una historia cristofinalizada.

---

[12] Cf mas atras, capítulo 5

[13] Ver, en este sentido, el esfuerzo de J P JOSSUA, *a c*

[14] Citemos el testimonio de dos teologos de tendencia más bien moderada Situándose en una perspectiva bíblica P Grelot afirma, «Historia profana e historia santa no son pues dos realidades separadas Estan imbricadas la una en la otra No hay concretamente sino *una sola* historia humana, que se desarrolla *a la vez* sobre los dos planos La gracia de la redención, cuyo misterioso itinerario constituye la historia santa, esta en pleno trabajo en el corazon de la historia profana la historia santa integra toda la historia profana, a la cual confiere, en ultima instancia, su significacion inteligible» Dicho esto, el autor añade «En medio de *la historia profana que recubre todos los siglos, la historia santa tiene puntos* de emergencia que permiten constatar su realidad y conocer sus aspectos esenciales» *Sens chrétien de l'ancien testament* Tournai 1962, 111 Sin embargo, la nocion de «puntos de emergencia» no aparece muy clara ¿Tienen ellos su propia historia en medio de la historia general de la humanidad? ¿Son necesarios para constatar la realidad de la historia santa?, ¿o no son sino la interpretacion de la historia a la luz de la palabra de Dios?

Por su parte, E Rideau piensa que «si la vocación del mundo y del hombre es sobrenatural, no existe, de hecho y en profundidad, sino una realidad sobrenatural El mundo profano no es sino una abstracción en relacion al mundo sobrenatural de la fe» *Y a t il un monde profane?* NRT (1966) 1080 Esto no de

El estudio de dos grandes temas bíblicos puede permitirnos ilustrar esta óptica y percibir mejor su alcance: la relación entre creación y salvación, y las promesas escatológicas.

## 1. *Creación y salvación*

La Biblia establece una fuerte relación entre creación y salvación. Pero lo hace a partir de la experiencia histórica y liberadora del éxodo. Olvidar esa perspectiva es exponerse a yuxtaponer esas dos nociones, y perder así el rico filón que esa relación significa para la comprensión de la obra totalizadora de Cristo y de su Espíritu.

### *a) Creación: primer acto salvífico*

La Biblia no se interesa por la creación para satisfacer inquietudes de orden filosófico respecto del origen del mundo. Su perspectiva es otra.

La fe bíblica es, ante todo, una fe en un Dios que se revela en acontecimientos históricos. En un Dios que salva en la historia. La creación es presentada en la Biblia no como una etapa previa a la salvación, sino como inserta en el proceso salvífico:

> Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo... por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor, eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo (Ef 1, 3) [15].

---

bilita, para él, la consistencia de lo temporal porque estamos ante «una dialéctica viva de relación entre un mundo que no es profano sino porque no es percibido como divino, y una realidad sobrenatural que busca asumirlo, rescatarlo, consagrarlo, divinizarlo»: *Ibid.*, 1082.

La posición de K. Rahner, en cambio, parecería más reticente, en *Historia del mundo e historia de la salvación,* en *Escritos de teología* V. Madrid 1964, 115-134. Cf. también O. Pérez Morales, *Fe y desarrollo.* Caracas 1971, 49, donde afirma con claridad la existencia de una sola historia.

[15] Cf. el comentario de H. Schlier, *Der Brief an die Epheser.* Düsseldorf 1958, 37-48.

Dios no sólo creó en un principio, sino también con un fin. Dios crea a los hombres para que sean hijos[16]. Más todavía, la creación aparece como el primer acto salvífico:

> La creación es una acción histórica de Yahvé, una obra dentro del tiempo. Ella abre realmente el libro de la historia. Cierto, por ser la primera obra de Yahvé, se encuentra al principio absoluto de la historia; pero no está sola, otras le seguirán[17].

La creación del mundo da inicio a la historia[18], a la empresa humana y a la gesta salvífica de Yahvé. La fe en la creación le quita su carácter mítico y numinoso. Ella es obra de un Dios que salva y actúa en la historia, y puesto que el hombre es el centro de la creación, ésta queda integrada en la historia que se construye con el esfuerzo del hombre.

El segundo Isaías —«el teólogo más logrado entre los escritores del antiguo testamento»[19]— es, al respecto, un testigo excepcional. Sus textos son citados con frecuencia, como una de las más ricas y claras expresiones de la fe de Israel en la creación. En ellas, sin embargo, el acento es puesto en la acción salvadora de Yahvé; la obra creadora es vista y se entiende sólo en este contexto:

> Ahora, así dice Yahvé tu creador, Jacob, tu plasmador, Israel. No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre (43, 1; cf. 42, 5-6).

---

[16] Cf. las reflexiones de P. Schoonenberg sobre las implicaciones mutuas de la creación y la alianza en *Alianza y creación*. Buenos Aires 1969, 129-135.

[17] G. VON RAD, *Teología del antiguo testamento* I. Sígueme, Salamanca 1972, 188. Cf. también, del mismo autor: *La Genèse*. Genève 1968.

[18] «Con la creación del mundo (¡esquema de los seis días!) se abre el horizonte de la historia. Sólo poniendo la mirada en la creación del mundo podía, dentro de Israel, ser colocado el acontecimiento salvífico en el marco teológico que le correspondía, ya que la creación pertenecía a la etiología de Israel»: G. VON RAD, *Teología del antiguo testamento* II. Sígueme, Salamanca 1972, 440-441.

[19] A. JACOB, *Théologie de l'ancien testament*. Neuchâtel 1953, 43. Sobre el mensaje del segundo Isaías, ver el excelente artículo de A. GAMPER, *Der Verkündigungauftrag Israels nach Deutero-Jesaja:* ZKT 91 (1969) 411-429.

La afirmación está centrada en el rescate (o en la alianza). Yahvé, es, a la vez, creador y redentor:

> Porque tu esposo es tu creador; Yahvé Sebaot es su nombre; tu redentor es el Santo de Israel, Dios de toda la tierra se llama (54, 5).

Numerosos salmos cantarán a Yahvé, simultáneamente, como creador y salvador (cf. Sal 74, 89, 93, 95, 135, 136). Pero, si esto es así, es porque la creación misma es un acto salvífico:

> Así dice Yahvé, tu redentor, el que te formó desde el seno. Yo Yahvé lo he hecho todo, yo, solo, extendí los cielos, yo asenté la tierra, sin ayuda alguna (44, 24; cf. también Am 4, 12 s.; 5, 8 s.; Jer 33, 25 s.; 10, 16; 27, 5; 32, 17; Mal 2, 10).

La creación es obra del redentor. «No es imaginable —escribe R. Rendtorff— una fusión más plena entre la fe en la creación y la fe salvífica»[20].

### *b*) *Liberación política: auto-creación del hombre*

Otro hecho histórico y, al mismo tiempo, fecundo tema bíblico, enriquece este enfoque, más aún es su verdadera fuente[21]. El acto creador es ligado, casi hasta la identidad, con el gesto que liberó a Israel de la esclavitud en Egipto. El segundo Isaías, que escribe desde el exilio, es, igualmente, el mejor testigo de esta idea:

> ¡Despierta, despierta, revístete de poderío, oh, brazo de Yahvé! ¡Despierta como en los días de antaño, en las generaciones pasadas! ¿No eres tú el que partió a Ráhab, el que atravesó al Dragón? ¿No eres tú el que secó la mar, las aguas

---

[20] *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaias*· ZThK 51 (1954) 10. Citado por W. Kern, *La creación como presupuesto de la alianza,* en *Mysterium salutis* II/1. Cristiandad, Madrid 1969, 503.

[21] Como es sabido los relatos de la creación están fuertemente marcados por la experiencia del éxodo y de la alianza. Esto es particularmente notorio en la llamada narración yahvista. Gén 2, 4-16 sigue el esquema del pacto de la alianza.

> del gran océano, el que trocó las honduras del mar en camino para que pasasen los rescatados? (51, 9-10).

Términos e imágenes aluden, al mismo tiempo, a los dos acontecimientos: creación y liberación de Egipto. Ráhab, que es Egipto para Isaías (cf. 30, 7; cf. también Sal 87, 4), simboliza igualmente el caos que Yahvé tuvo que vencer para crear el mundo (cf. Sal 74,14; 89, 11)[22]. El «gran océano» es el que envuelve el mundo del cual surge lo creado, pero es también el mar Rojo atravesado por los judíos al empezar el éxodo. Creación y liberación de Egipto son un solo acto salvífico. Es significativo, además, que el término técnico *bara* para designar la creación original sea usado por primera vez por el segundo Isaías (43, 1.15; cf. Dt 32, 6) para hablar de la creación de Israel. Los actos históricos de Yahvé en favor de su pueblo son considerados creadores (41, 20; 43, 7; 45, 8; 48, 7)[23]. El Dios que libera a Israel es el creador del mundo.

Ahora bien, la liberación de Egipto es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden. Los primeros capítulos del Éxodo nos describen la situación de opresión en que vivía el pueblo judío en Egipto, en esa «casa de servidumbre» (13,2; 20, 2; Dt 5, 6): represión (1, 10-11), trabajo alienado (5, 6-14), humillaciones (1, 13-14), política antinatalista forzada (1, 15-22). Yahvé suscita entonces la vocación de un liberador: Moisés.

> Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces, pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios he visto además la opresión con que los

---

[22] Cf J STEINMANN, *Le prophete Isaie* Paris 1950, 221

[23] Cf W KERN, *a c*

> egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve; yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto (3, 7-10).

Enviado por Yahvé, Moisés emprende entonces una larga y dura lucha por la liberación de su pueblo. La alienación en que se encontraban los hijos de Israel es tal, que en un principio «ellos no escucharon a Moisés, consumidos por la dura servidumbre» (6, 9). E incluso, más tarde, fuera ya de Egipto, al verse amenazados por los ejércitos del Faraón se quejarán diciendo a Moisés:

> ¿Acaso no había sepulturas en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Qué has hecho con nosotros sacándonos de Egipto? ¿No te dijimos claramente en Egipto déjanos en paz, queremos servir a los egipcios? Porque mejor nos es servir a los egipcios que morir en el desierto (14, 11-12).

Y ya en plena marcha en el desierto, ante las primeras dificultades, dirán que prefieren la seguridad de la esclavitud —cuya crueldad comienzan a olvidar— a las incertidumbres de una liberación en proceso:

> ¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan en abundancia (16, 3).

Una lenta pedagogía, que conocerá euforias y retrocesos, será necesaria para que el pueblo judío tome conciencia de las raíces de su opresión, luche contra ella y perciba el sentido profundo de la liberación a que está llamado. El creador del mundo es el creador y liberador de Israel, a quien da por misión establecer la justicia.

> Así dice Dios, Yahvé que creó los cielos... el que extiende la tierra... Yo Yahvé, te he llamado en la justicia y te he tomado de la mano. Yo te he formado y te he puesto por alianza del pueblo... para abrir los ojos de los ciegos, para sacar del cala-

> bozo al cautivo, de la cárcel a los que habitan las tinieblas (Is 42, 5-7).

La creación, lo hemos recordado ya, es pensada en función del éxodo, hecho histórico-salvífico que estructura la fe de Israel[24]. Y este hecho es una liberación política en la que se expresa el amor de Yahvé por su pueblo, y se acoge el don de la liberación total.

### c) *Salvación: re-creación y pleno cumplimiento*

Yahvé, en efecto, lo convoca no sólo para dejar Egipto sino también, y sobre todo, «para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa: a una tierra que mana leche y miel» (3, 8). El éxodo será la larga marcha hacia la tierra prometida, en la que se podrá establecer una sociedad, libre de la miseria y de la alienación. En todo el proceso el hecho religioso no aparece como algo aparte. Está situado en el contexto, o más exactamente, es el sentido profundo de toda la narración. Es la raíz de la situación, allí se decide, en última instancia, el dislocamiento introducido por el pecado, la justicia y la injusticia, la opresión y la liberación. Yahvé libera políticamente al pueblo judío para hacerlo una nación santa:

> Ya han visto lo que he hecho con los egipcios... Ahora, pues, si de veras escuchan mi voz y guardan mi alianza, ustedes serán mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; serán para mí un reino de sacerdotes, una nación santa (19, 4-6).

El Dios del éxodo, es el Dios de la historia, de la liberación política, más que el Dios de la naturaleza. Yahvé es el liberador, el *gôêl* de Israel (Is 43, 14; 47, 4; Jer 50, 34). La alianza dará pleno sentido a la liberación de Egipto, la una no se explica sin la otra:

---

[24] Cf. al respecto RUBEM ALVES, *A theology of human Hope* Washington 1969, 129. Cf. también A. ZENTENO, *Liberación social y Cristo.* México 1971, 21-29.

> La alianza se hizo históricamente en un movimiento de ruptura, en una atmósfera de liberación: el clima revolucionario se mantenía todavía: un impulso espiritual intenso germinaría en él, como sucede a menudo en la historia [25].

Alianza y liberación de Egipto son sólo aspectos de un mismo movimiento [26]. De un movimiento que lleva al encuentro con Dios. El horizonte escatológico está presente, en efecto, en el corazón del éxodo. Con razón apunta G. Casalis;

> El corazón del antiguo testamento, es el éxodo de la servidumbre de Egipto y el paso hacia la tierra prometida... la esperanza del pueblo de Dios, no es el regreso al mitológico jardín primitivo, la reintegración al paraíso perdido, sino la marcha hacia adelante hacia una ciudad nueva, ciudad humana y fraterna cuyo corazón es Cristo [27].

Yahvé será recordado, a través de toda la historia de Israel, por este gesto que da inicio a esa historia. Historia que es una re-creación. En efecto, el Dios que hace del caos un cosmos, es el mismo que hace pasar a Israel de la alienación a la liberación. Todo esto es celebrado en la pascua judía.

> Lo que se expresa, en primer lugar, en la pascua judía es la certeza de la libertad. Con la salida de Egipto una hora nueva ha llegado para la humanidad: la redención de la miseria. Si el éxodo no hubiera tenido lugar, marcado por el doble sello de la imperiosa voluntad divina y de la participación consentida y consciente de los hombres, el destino histórico de la humanidad habría seguido otro curso, radicalmente dis-

---

25 A. GELIN, *Moise dans l'ancien testament*, en *Moïse, l'homme de l'alliance*. Paris 1955, 39.

26 Respecto al carácter central del tema de la alianza, consultar la breve pero interesante nota de BELTRÁN VILLEGAS, *El tema de la alianza y el vocabulario teológico del antiguo testamento:* TV (julio-septiembre 1961) 178-182; y en una perspectiva exegética reciente, el análisis de P. BEAUCHAMP, *Propositions sur l'alliance de l'ancien testament comme structure centrale:* RSR (1970) 161-193.

27 Citado por Y.-M. CONGAR, *Christianisme et libération de l'homme:* MO 265 (1969) 8.

> tinto, porque en sus raíces no habría figurado la redención de la salida de Egipto... Toda coacción es accidental; toda miseria es provisoria. El soplo de libertad que, a partir del éxodo, pasa por el mundo puede dispersarlas hoy mismo [28].

La memoria del éxodo impregna las páginas de la Biblia e inspira múltiples relecturas tanto en el antiguo como en el nuevo testamento.

*La obra de Cristo se inscribirá en este movimiento,* llevándolo a su pleno cumplimiento. La acción redentora de Cristo, fundamento de todo lo que existe, es concebida también como una re-creación y presentada en un contexto de creación (cf. Col 1, 15-20; 1 Cor 8, 6; Heb 1, 2; Ef 1, 1-22)[29]. El asunto es particularmente neto en el caso del prólogo al evangelio de Juan[30]. Y, según algunos exegetas, todo este evangelio estaría construido sobre esa idea[31].

La obra de Cristo es una nueva creación. En este sentido es que Pablo hablará de «una nueva creación en Cristo» (2 Cor 5, 17; Gál 6, 15). Más todavía, es en esta «nueva creación», es decir, en la salvación que aporta Cristo, donde la creación adquiere su pleno sentido (cf. Rom 8). Pero la obra de Cristo es presentada simultáneamente como una liberación del pecado y de todas sus consecuencias: el despojo, la injusticia, el odio; y al liberar, da cumplimiento — en forma inesperada — a las promesas

---

[28] A. NEHER, *Moise et la vocation juive* Paris 1957, 137.

[29] Cf. un comentario a algunos de estos textos en F MUSSNER, *Creación en Cristo,* en *Mysterium salutis* II/1, 506-511.

[30] Cf C H. DODD, *The interpretation of the fourth Gospel* Cambridge 1954, 269, C K BARRET, *The Gospel according to St John* London 1965, 125-132, y A FEUILLET, *Prologue du quatrième évangile,* en SDB fasc 44, 1969, col 623-688

[31] «Esquematizando un poco, se puede decir que san Juan ha querido repartir la vida de Cristo en siete períodos de siete días, en siete semanas Sería un error ver en esto un juego pueril del evangelista, o un cuadro cómodo y artificial para encuadrar en él la vida de Cristo Esta estructura esquemática corresponde a la intención manifestada ya en el prólogo poner en paralelo la obra creadora y la obra mesiánica las siete veces siete días del ministerio mesiánico corresponden a los siete días de la creación» M -E BOISMARD, *El prólogo de san Juan* Fax, Madrid 1967, 161

de los profetas y crea un nuevo pueblo escogido, a escala, esta vez, de toda la humanidad. Creación y salvación tienen pues, en primer lugar, un sentido cristológico: en Cristo todo ha sido creado, todo ha sido salvado (cf. Col 15-20)[32].

El hombre es el resumen y el centro de la obra creadora, y está llamado a prolongarla por medio del trabajo (cf. Gén 1, 28). Y no sólo a través del trabajo. La liberación de Egipto vinculada, hasta la coincidencia, con la creación, añade un elemento de capital importancia: la necesidad y el lugar de una participación activa del hombre en la construcción de la sociedad. Si la fe en la creación la «desacraliza» haciéndola el campo propio del trabajo del hombre, la salida de Egipto, país de la monarquía sagrada, refuerza esta idea: es la «desacralización» de la praxis social. Ella será en adelante la obra del hombre[33]. Trabajando, transformando el mundo, rompiendo con una situación de servidumbre, construyendo una sociedad justa, asumiendo su destino en la historia, el hombre se forja él mismo. En Egipto, el trabajo se halla alienado, y lejos de edificar una sociedad justa, contribuye, más bien, a acrecentar la injusticia, a hacer mayor la distancia entre explotadores y explotados.

Dominar la tierra como lo prescribe el Génesis, prolongar la creación, no tiene valor si no es hecho en favor del hombre. Si no está al servicio de su liberación, solidariamente con todos los hombres, en la historia. A eso responde la iniciativa liberadora de Yahvé al suscitar la

---

32 Cf. S. CROATTO, *La creación en la kerygmática actual*, en *Salvación y construcción del mundo*, 95-104. A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les epîtres pauliniennes*. Paris 1966; consultar sobre esta obra, y en relación al tema que tratamos, las atinadas observaciones de J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*. Herder, Barcelona 1969, 22, n. 22.

33 Esto fue muy bien señalado por H. Cox, en *La ciudad secular*. Pero habría que precisar que esta «desacralización» significa, en realidad, una noción diferente de lo «sagrado»: no lo intocable y separado de la vida profana, sino algo presente y activo en el corazón de la historia humana.

vocación de Moisés. Sólo la *mediación de esta auto-creación* —revelada inicialmente por la liberación de Egipto— permite salir de expresiones líricas y de categorías aproximativas, y comprender —en profundidad y sintéticamente— la relación entre creación y salvación tan enérgicamente afirmada por la Biblia.

La experiencia paradigmática del éxodo —que mantiene su vigencia y actualidad gracias a similares experiencias históricas por las que atraviesa el pueblo de Dios— marcada como decía A. Neher «por el doble sello de la imperiosa voluntad divina y de la participación consentida y consciente de los hombres», estructura nuestra fe en el don del amor del Padre. En Cristo y por el Espíritu, los hombres, superando a través de la lucha y del enfrentamiento todo lo que los divide y opone entre ellos, se van haciendo uno en el seno mismo de la historia. Pero los verdaderos agentes de esa superación en búsqueda de unidad son los que hoy sufren opresión (económica, política, cultural) y bregan por liberarse de ella [34]. La salvación —iniciativa total y gratuita de Dios, comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos— es el resorte íntimo y la plenitud de ese movimiento de autogeneración del hombre, lanzado inicialmente por la obra creadora.

En consecuencia, cuando se afirma que el hombre se realiza prolongando la obra de la creación por medio del trabajo, estamos diciendo que se sitúa, por ese mismo hecho, en el interior de un proceso salvífico englobante. Trabajar, transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es también, ya salvar. De igual

---

[34] F Fanon le decía vigorosamente «Politizar a las masas es empeñarse con energía en hacer comprender a las masas que todo depende de ellas, que si nos detenemos es su culpa y que si avanzamos también es su culpa, que no hay demiurgo, que no hay hombre ilustre y responsable de todo, sino que el demiurgo es el pueblo y que las manos mágicas no son en definitiva sino las manos del pueblo»: *Les damnés de la terre,* 146.

modo, luchar contra una situación de miseria y despojo, y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento. Muy concretamente, todo esto quiere decir que construir la ciudad temporal no es una simple etapa de «humanización», de «pre-evangelización» como se decía en teología hasta hace unos años. Es situarse de lleno en un proceso salvífico que abarca todo el hombre y toda la historia humana. Una reflexión teológica sobre el trabajo humano y sobre la praxis social debería partir de esta afirmación fundamental.

## 2. *Promesas escatológicas*

Un segundo gran tema bíblico nos lleva a conclusiones convergentes. Se trata de las promesas escatológicas. No es un tema aislado sino que, como el anterior, atraviesa toda la Biblia; está vitalmente presente en la historia de Israel y reclama, por consiguiente, su puesto en el devenir actual del pueblo de Dios.

### *a*) *Herederos según la promesa*

La Biblia es el libro de la promesa. De la promesa hecha por Dios a los hombres, es decir, de la revelación eficaz de su amor, de su autocomunicación, que, al mismo tiempo, revela el hombre a sí mismo. El término griego que usa el nuevo testamento para designar la promesa, es *epangelía,* que significa también palabra dada, anuncio, notificación, y que es aparentado a *evangelion* [35]. Esta pro-

---

[35] En hebreo no hay término particular para significar la noción de promesa. Un conjunto de términos y expresiones la designan: bendición, palabra, juramento, herencia, tierra prometida· cf. J. SCHNIEWIND - G. FRIEDRICH, *Epangelia,* en TWNT II, 275 s.

mesa que es, simultáneamente, revelación y buena nueva, es el corazón de la Biblia.

> Esta promesa atraviesa y sostiene toda la Biblia, y hace de ella el libro de la esperanza, esta pequeña esperanza más fuerte que la experiencia, diría Péguy, que sobrevive a las pruebas y renace más vigorosa después de los fracasos [36].

La promesa se revela, interpela y se realiza a lo largo de la historia. La promesa es la que orienta toda la historia hacia el futuro, colocando así la revelación en una perspectiva escatológica [37]. La historia humana no es, en definitiva, sino la historia del cumplimiento paulatino, azaroso y sorprendente de la promesa.

La promesa es un don aceptado en la fe. Esto es lo que hace de Abraham el padre de los creyentes. A él fue hecha, inicialmente, la promesa (cf. Gén 12, 1-3; 15, 1-16) de que él y su posteridad serían, como lo dice Pablo en una expresión vigorosa y fecunda, «los herederos del mundo» (Rom 4, 13) [38]. Por eso es que Jesús, Juan Bautista (Lc 3, 8; 13, 16; 16, 22; 19, 9) y Pablo (Gál 3, 16-29; Rom 3, 31-4, 25; Heb 11), colocan a Abraham en el punto inicial de la obra salvífica [39]. Esa promesa es «otorgada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo» (Gál 3, 22). La promesa se cumple en Cristo, señor de la historia y del cosmos. En él somos «descendientes de Abra-

---

[36] A GELIN, *Les idees maîtresses de l ancien testament* Paris [5]1954, 27-28

[37] J MOLTMANN, *Teología de la esperanza* Sígueme, Salamanca [2]1972, 181-182

[38] J Huby hace notar que «el objeto de la promesa, "ser herederos del mundo" no se encuentra bajo esta forma en el pasaje del Génesis (15, 1 7) al que se refiere Pablo Esta tierra que Dios prometía a Abraham, era el país de Canaán Pero en otros textos (Gén 12, 3, 22, 17 18) la promesa se ampliaba por el anuncio de bendiciones que serían extendidas sobre todas las familias y naciones de la tierra. Por ello el pensamiento judío, según varios de sus representantes, fue llevado a dilatar los límites de la tierra prometida a Abraham hasta identificarlos con los del mundo» *Saint Paul, epître aux romains* Paris 1957, 173

[39] En realidad esto no es una innovación, en el antiguo testamento se recuerda a menudo el juramento de Dios a los patriarcas, cf Dt 1, 8, 6, 10 18, 7, 8, Eclo 44, 19 23, Jer 11, 5, Miq 7, 20, Sal 105, 6 9

ham, herederos según la promesa» (Gál 3, 29). Ése es el misterio que debía permanecer escondido hasta «la plenitud de los tiempos».

Pero la *promesa* irá desarrollando sus virtualidades —se enriquecerá y se precisará— en las *promesas* hechas por Dios a lo largo de la historia. «La primera expresión y realización de la promesa fue la alianza» [40]. El reino de Israel será otra concreción. Y cuando las infidelidades del pueblo judío invalidarán la antigua alianza, la promesa se encarnará en el anuncio de una nueva alianza, esperada y sostenida por el «pequeño resto», y en las promesas que preparan y acompañan su advenimiento. La promesa entra en «los últimos tiempos» con el anuncio en el nuevo testamento del don del reino de Dios [41].

La promesa no se agota en esas promesas ni en sus realizaciones, está más allá de ellas, las explica, les da su sentido último. Pero al mismo tiempo, la promesa se anuncia y se realiza parcial y progresivamente en ellas. Entre la promesa y sus realizaciones parciales hay una relación dialéctica. La resurrección misma es cumplimiento de algo prometido y, a la par, anticipación de un futuro (Hech 13, 23), con ella la obra de Cristo «no está ya terminada, no está aún concluida», Cristo resucitado «es todavía futuro para sí mismo»[42]. Cumpliéndose *ya* en realidades históricas, pero *todavía no* plenamente; proyectándose incansablemente hacia el futuro, creando una

[40] A. GELIN, *o. c.*, 28.

[41] «Lo que llamamos nuevo testamento no es más que la realización de la promesa y la toma de posesión de la herencia»: L. CERFAUX, *La iglesia en san Pablo*. Bilbao 1959, 33-34. Incoativamente habría que decir para ser exactos. Pero lo que estamos diciendo sobre la realización histórica de la promesa no debe hacer olvidar la lección del Éxodo: la significación de la autogeneración del hombre en la lucha política histórica. Estamos lejos en este punto de la posición de J. MOLTMANN, *o. c*, criticada certeramente por R. ALVES, *o. c.*, 55-68, que parecería dejar de lado la participación del hombre en su propia liberación. Cf. *infra*, capítulo 9.

[42] K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* 4/3, 385 y 378, citado por J. MOLTMANN, *o c.*, 112.

permanente movilidad histórica, la promesa se va revelando en toda su universalidad y concreción. La promesa es inagotable y domina la historia porque es la autocomunicación de Dios, que ha entrado en una etapa decisiva con la encarnación del Hijo y el envío del Espíritu de la promesa (Gál 3, 14; Ef 1, 13; Hech 2, 38-39; Lc 24, 29); pero por la misma razón la promesa ilumina y fecunda el devenir histórico de la humanidad y lo lleva a través de realizaciones incipientes hacia su plenitud [43]. Ambos aspectos son indispensables para dibujar las relaciones entre promesa e historia.

### *b*) *Escatología: futuro y actualidad histórica*

En los últimos años se ha operado un redescubrimiento de la dimensión escatológica de la revelación y, consecuentemente, de la existencia cristiana.

En la dogmática tradicional existía el tratado de «los fines últimos» (muerte, juicio, cielo, infierno, fin del mundo, resurrección de los muertos), como una especie de apéndice y con escasa relación con los temas centrales de la dogmática. En un momento dado comenzó a llamarse escatología a ese tratado [44]. A ello invitaba el sentido señalado por su etimología: *éscatos:* último, y *logos:* tratado [45].

De otro lado, a fines del siglo XIX, y en el marco de la teología protestante liberal, aparece el tema de la escato-

---

[43] «La razón de la constante plusvalía de la promesa y de su permanente exceso por encima de la historia residen en el carácter inagotable del Dios de la promesa, éste no se agota en ninguna realidad histórica, sino que sólo llega a la quietud en una realidad que esté en total concordancia con él» J. MOLTMANN, *o. c.*, 137

[44] Esta designación no es muy antigua, en 1924 E. Mangenot decía que escatología era «empleado también, desde unos años sobre todo en Alemania e Inglaterra, para denominar la parte de la teología sistemática que considera los fines últimos» y hacía notar que ese término «no ha recibido todavía una aceptación general en teología francesa» *Eschatologie,* en DTC V, col 456

[45] En el Eclesiástico se usó el vocablo *escata* para hablar de la muerte y del juicio después de esta vida (7, 36, 28, 6, 38, 20)

logía a partir de estudios (J. Weiss, A. Schweitzer) sobre el mensaje de Jesús y sobre la fe de la comunidad cristiana primitiva. Moltmann evoca bien el impacto provocado por el surgimiento de esta temática, pero recuerda, igualmente, la inanidad de este primer esfuerzo [46]. La «teología dialéctica» incursionó, desde otro punto de vista, en este campo, e hizo de la escatología el centro de su refleción. El «primer» Barth es su mejor representante; bajo la influencia de Kant la escatología barthiana es lo que H. Urs von Balthasar llama «escatología trascendental»: la eternidad es la forma de verdadero ser, el tiempo no es, en definitiva, sino apariencia y sombra. Las últimas realidades no son otra cosa que el principio de todo [47], y por ello el límite de todo tiempo [48]. Fue esta perspectiva, dice Moltmann, «la que impidió que las dimensiones escatológicas pudieran triunfar en la dogmática» [49].

Pero el tema escatológico ha seguido abriéndose paso [50]. El término es controvertido [51], la noción discu-

---

[46] J MOLTMANN, *o c*, 45 47

[47] «En el sentido bíblico, sólo hablaría de las últimas cosas quien hablara de su fin entendido tan radicalmente, de una realidad de tal modo trascendente a todas las cosas, que la existencia de las mismas estuviera sola e íntegramente fundada en esa realidad, de un fin, por tanto, que en verdad no fuera otra cosa que su principio» K BARTH, *Die Auferstehung der Toten* Zurich 1953 (la primera edicion es de 1924), 61

[48] «Sólo hablaría de la historia final, del tiempo último, quien hablara de un final tan radicalmente entendido, de una realidad tan elevada sobre todo suceder y sobre toda temporalidad, que al referirnos al término de la historia y del tiempo, nos refiriéramos en verdad a lo que funda todo tiempo y cuanto en él sucede Historia final debería (para él) significar lo mismo que historia original, el limite del tiempo de que el hablara debería ser el límite de todo tiempo, es decir el origen del mismo» *Ibid*, 59 Textos citados por R GABAS PALLÁS, *Escatología protestante en la actualidad* Vitoria 1964, 67 68 el autor presenta el pensamiento sobre la cuestión, de los más importantes teólogos protestantes contemporáneos

[49] J MOLTMANN, *o c*, 49

[50] K Rahner describe bien la evolución del término escatología en *Eschatology* en *Sacramentum mundi* New York 1968 Cf del mismo autor *Principios teológicos de la hermeneutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de teología* IV Madrid 1964, 411-440

[51] Moltmann hace notar que la expresión «escatología» es errónea No puede existir una «doctrina» de las cosas últimas, si por «doctrina» se entiende un conjunto de enunciados doctrinales, que podemos comprender basándonos en experiencias que se repiten siempre y que cualquier hombre puede tener». *o c*, 19

tida[52]. Se dibuja, no obstante, una línea: la Biblia nos presenta la escatología como el motor de la historia salvífica radicalmente orientada hacia el futuro. La escatología aparece así no como un elemento más del cristianismo, sino como la clave misma de la comprensión de la fe cristiana.

Von Rad ha hecho, a partir de una rigurosa exégesis del antiguo testamento, un importante intento de precisión en este sentido. Concebir lo escatológico como un conjunto de «ideas coherentes, un fondo de elementos cósmico-mitológicos de expectación del futuro, en el que se hubieran inspirado los profetas», le parece inexacto[53]. Reserva el término escatológico para designar el fin del tiempo, el cumplimiento de la historia, es decir, acontecimientos que se sitúan fuera de la historia, le resulta insuficiente[54]. Para von Rad los profetas han «escatologizado» las concepciones de Israel sobre el tiempo y la historia. Ahora bien, lo que es característico de ellos es de un lado su orientación al *futuro,* y de otro lado su atención a la *actualidad.*

Es por esta postura proyectada hacia el *porvenir* que los profetas son los representantes típicos de la religión yahvista. Lo que es característico del mensaje profético es que la situación anunciada «no puede ser considerada como una prolongación de lo que hubo hasta entonces»[55]. Los profetas parten de la toma de conciencia de una ruptura con el pasado, las faltas de Israel lo han invalidado, las garantías dadas por Yahvé han perdido su vigencia. La salvación sólo puede venir de un nuevo acto histórico de Yahvé, que retomará bajo formas inéditas las intervenciones anteriores en favor de su pueblo, y cuyos signos

---

52 Cf. G. VON RAD, *Teología del antiguo testamento* II. Sígueme, Salamanca 1972, 148-149.

53 G. VON RAD, *Teología del antiguo testamento* II, 149-150.

54 *Ibid.*, 150.

55 *Ibid.*, 152.

anunciadores empiezan, releyendo esas intervenciones, a ser entrevistos por los profetas. El éxodo será un tema preferido por ellos y lo que retendrán de él es, fundamentalmente, el rompimiento con el tiempo pretérito y la proyección hacia el futuro[56]. Por todo esto, von Rad concluye: «Se debe hablar de escatología allí donde los profetas niegan que el fundamento histórico de la salvación sea anterior a su tiempo. Por consiguiente, también habría que restringir el concepto a sólo esto. No se debería utilizar allí donde Israel ha hablado de su futuro en el ámbito de su propia fe, o ha hablado, por ejemplo, del futuro de algunas de sus instituciones sagradas». Von Rad termina precisando:

> Sólo se puede hablar de una predicación profética escatológica cuando Israel es empujado por sus profetas fuera del ámbito salvífico de los hechos acaecidos hasta entonces, y cuando se cambia su fundamento salvífico con otro hecho divino que está por venir[57].

La fibra del pensamiento escatológico está en la tensión hacia lo que vendrá, hacia una nueva acción de Dios. La esperanza en nuevos gestos de Dios está basada en la «fidelidad» de Yahvé: en la firmeza del amor por su pueblo, que se manifiesta en las iniciativas precedentes en su favor. Esas nuevas acciones llevan a, y se alimentan de, una acción al final de la historia[58].

Pero hay otro aspecto del mensaje profético que ya habíamos enunciado y que nos ayudará, pese a una apa-

---

[56] R. Bultmann señala la «abertura radical al futuro» como el rasgo característico y definitivo de la existencia según la Biblia: *Das Urchristentum in Rahmen der Antiken Religionen.* Zurich 1949, 204 s.

[57] G. VON RAD, *o. c.*, II, 155. Cf. también N. LOHFINK, *Escatología en el antiguo testamento,* en la obra del mismo autor *Exégesis bíblica y teología.* Sígueme, Salamanca 1969, 163-187.

[58] J. Robinson hace notar (*Jesus and his Coming.* London 1957, 185) que «parusía» es un término que no tiene plural. La presencia (o venida) de Cristo es un acontecimiento único, que no se repite.

rente oposición al rasgo que acabamos de recordar, a precisar la noción de escatología. Se trata de la atención a la *actualidad*, a las vicisitudes históricas de las que los profetas son testigos. Esto hace que lo que ellos esperan sea próximo. Pero, esta «cercanía» no excluye una acción de Yahvé al fin de la historia. En efecto, el mensaje profético anuncia y se realiza en un acontecimiento histórico próximo y, al mismo tiempo, se proyecta más allá de esa concreción. Esto ha sido muy perspicaz y claramente expuesto por J. Steinmann a propósito del mesianismo, comentando el oráculo del «alma», de Isaías. El autor distingue dos sentidos en esta profecía: el primero, el único comprensible para los contemporáneos del profeta, apunta algo «ofrecido inmediatamente por Yahvé para remediar la situación trágica creada en Jerusalén por el asalto de los coaligados siro-efraimitas»[59], se trata del nacimiento de un nuevo heredero de la corona. El segundo sentido es apenas entrevisto por el profeta: «por medio del don de un niño es que Yahvé salvará el mundo»[60]. La profecía escatológica designa, pues, un acontecimiento determinado, y *en* él a otro más global y pleno al que la historia debe abrirse[61]. Lo que importa, ante todo, para una correcta inteligencia de la escatología, es la relación entre ambos. Y esa relación se da en la proyección al futuro que abre la realización del acontecimiento en el presente. Von Rad interpreta, en una perspectiva seme-

---

[59] *Le prophète Isaïe* Paris 1950, 89.

[60] *Ibid*, 92 Ante una objeción a esta interpretación, planteada en términos del dilema· «El Emanuel es el mesías o Ezequías», Steinmann contesta, con razón, «el Emanuel es el mesías en Ezequías» y precisa su respuesta «Emanuel se encarna en el tiempo de Isaías, pero las promesas de las cuales es objeto lo superan (como aquellas que fueron hechas a Abraham) para llegar hasta Cristo, el Ungido definitivo. Su papel de salvador, Ezequías lo ha ejercido sin agotarlo». *o c* París ²1955 (nota a la página 90), 377

[61] Es esto lo que hacía hablar a A Gelin de una «bivalencia» del concepto de escatología en el antiguo testamento «El designa sea el fin del mundo, sea un acontecimiento importante de la historia humana que es como la apertura de una nueva era». *Messianisme,* en SDB XXXVIII 1955, col. 1165-1166

jante, el libro que encierra la teología de la alianza: el Deuteronomio:

> Puesto que es seguro, literalmente, que el Deuteronomio procede del tiempo posterior a la conquista cuando sitúa al pueblo en el Horeb, no pasa de ser una gran ficción, ya que éste lleva muchos años viviendo en la tierra; pero de esto resulta un rasgo claramente escatológico que atraviesa el conjunto. Todos los bienes salvíficos de los que habla, incluso la vida en el «descanso», vuelven a ser propuestos a la comunidad, que es llamada ahora a decidirse por Yahvé. Nos encontramos ante uno de los problemas más interesantes de la teología veterotestamentaria: las promesas que se han realizado ya en la historia no son desactualizadas, sino que siguen siendo promesas, en un nuevo contexto y con una forma algo variada. Precisamente la promesa de la tierra fue vuelta a predicar sin interrupción como un bien futuro, incluso después de haberse realizado [62].

Esta interpretación le permite hablar del alcance escatológico del Deuteronomio. Abertura al futuro que no sólo no es suprimida por las realizaciones en el presente, sino que se afirma y es dinamizada por ellas.

Las realizaciones históricas en el *presente* son, en tanto que ordenadas hacia lo que vendrá, tan características de la escatología como la abertura al *futuro*. Más exactamente: esta tensión da sentido y se expresa en la actualidad y, a la vez, se alimenta de ella. Es así como la atracción de «lo que vendrá» es motor de la historia. La acción de Yahvé en la historia y su acción al fin de la historia son pues inseparables. Se ha hecho valer repetidas veces en estos últimos años que la expresión usada en Ex 3,14 *('Ehyeh asher 'ehyeh)*, se traduce correctamente no por «yo soy el que soy», interpretable dentro de nuestras categorías en el sentido de una enérgica, pero estática afirmación de su trascendencia, sino por «yo seré el que

[62] Citado por N. LOHFINK, *Exégesis bíblica y teología*, 169-170.

seré». Con esto se quiere subrayar un nuevo tipo de trascendencia: Dios se revela como fuerza de nuestro futuro y no como un ser a-histórico[63]. Gramaticalmente ambas traducciones serían válidas. Mejor sería, quizá, una expresión que subraye el carácter de permanencia: «Yo soy el que estoy siendo». Pero el uso de expresiones similares (31 veces a lo largo de la Biblia) y el contexto de alianza en el que se sitúa el pasaje mencionado, nos llevan, más bien, a acentuar el sentido activo de los términos empleados. «Ser» en hebreo quiere decir: «llegar a ser», «estar presente», «ocupar un lugar». «Yo soy» significará: «Yo estoy con vosotros», «yo estoy aquí dispuesto a actuar» («yo soy Yahvé, cuando ponga mi mano contra Egipto y saque a los hijos de Israel de en medio de ellos»: Ex 7,4-5; «yo soy Yahvé; yo los libertaré... los salvaré... los haré mi pueblo... los sacaré de la esclavitud... los introduciré en la tierra... y se la daré en herencia»: Ex 6,6-9; cf. también Ex 3,10 y 17; 8,18)[64].

La acción de Dios en la historia sólo alcanza su plena significación situándola en un horizonte escatológico; y, a su vez, la revelación del sentido final de la historia valoriza el presente. La autocomunicación apunta hacia el futuro y, simultáneamente, esa promesa y buena nueva revela el hombre a sí mismo y ensancha la perspectiva de su compromiso histórico, aquí y ahora.

### c) *Promesas escatológicas: promesas históricas*

Lo que llevamos dicho nos ayudará a encuadrar mejor una cuestión clásica en materia de interpretación de

---

63 Cf. W. PANNENBERG, *Der Gott der Hoffnung*, en *Ernst Bloch zu ehren*. Frankfurt 1965, 209-225.

64 Cf. G. T. MONTAGNE, *Teología bíblica de lo secular*. Santander 1969; G. AUZOU, *De la servidumbre al servicio*. Madrid 1969, 114-126 y M. ALLARD, *Note sur la formule «Ehyeh asher'ehyeh»*: RSR 45 (1957) 79-86: «El matiz expresado verbo *'ehyeh* no es tanto la posesión del ser, sino que hay que comprenderlo, más bien, como significando una presencia, una abertura hacia otro sujeto»: *Ibid.*, 85.

textos del antiguo testamento. Se trata de la pretendida «espiritualización», que operaría sobre ellos el nuevo testamento [65].

Según ella, lo que el antiguo testamento anuncia y promete a nivel «temporal» y «terrestre», hay que traducirlo a nivel «espiritual». Al pueblo judío, un punto de vista «carnal» le impedía ver el sentido escondido, figurado —que sólo se revela con claridad en el nuevo testamento— de esos anuncios y promesas. Este principio hermenéutico está fuertemente anclado en los ambientes cristianos. Y no data de ahora. Un texto célebre de Pascal se hace eco de una vieja tradición:

> Las profecías tienen un sentido escondido, el espiritual, del cual este pueblo era enemigo, bajo el carnal, del cual era amigo. Si el sentido espiritual hubiese estado al descubierto ellos no habrían sido capaces de amarlo [66].

Tomemos como ejemplo reciente y representativo de esta línea interpretativa la opinión de un conocido exegeta. A propósito de las promesas proféticas, P. Grelot afirma, con su habitual claridad, que hay un equívoco fundamental sobre el objeto de esas promesas.

---

[65] Esta cuestión no es, por lo demas, sino una parte de otra mas vasta la relación entre los dos testamentos Es sabido que el hiatus que R Bultmann creía ver entre ambos contribuyo a una desvalorización de los textos veterotestamentarios Hoy, la actitud está cambiando Las actuales preocupaciones de la vida cristiana y de la teologia nos están llevando —por momentos, con un cierto simplismo— a una recuperación del antiguo testamento G von Rad, que dedica lucidas páginas a este punto, considera que se trata de una «cuestión todavia pendiente» *(o c*, II, 482) en la que habría dos aspectos partir de Cristo para interpretar el antiguo testamento, y la necesidad que tenemos del antiguo testameanto para comprender a Cristo Sobre lo primero le parece que puede hablarse de un consenso general No así sobre el segundo aspecto Elucidarlo, precisar algunos criterios interpretativos evitaría la impresión de oportunismo que da, a veces, el recurso a textos veterotestamentarios Para esa elucidación eran necesarias, tal vez, ciertas condiciones que comienzan a cumplirse una actitud critica, por ejemplo, frente a nuestras categorias «occidentales» sobre el tiempo y la historia, sobre el espiritu y la materia

[66] *Pensamientos,* n 574 (edición J Chevalier)

De un lado, parece que se trata de la redención *temporal* de Israel, liberado de su opresión secular y restablecido en su situación pasada, de manera que todas las naciones participen en sus privilegios y gocen con él de los bienes terrestres prometidos cuando la primera alianza. Pero de otro lado, parece igualmente que se trata de la redención *espiritual* de todos los hombres, tal como se puede entrever a través de algunas páginas luminosas, no las más extensas, pero sí las más puras [67].

Para disipar esta ambigüedad es necesario partir del principio de que el verdadero objeto de las promesas está velado por el lenguaje figurativo usado por los profetas. La cuestión que se plantea, por consiguiente, es la de saber cómo discernir «lo que debe ser tomado al pie de la letra y lo que debe ser entendido figurativamente» [68]. La respuesta es neta: el objeto de esas promesas es el «drama *espiritual* permanente de la humanidad que toca discretamente al misterio de pecado, de sufrimiento y de salvación que constituye la trama de su destino»; los textos que nos transmiten esas promesas no tienen, en cambio, sino «una relación accidental con la historia *política*» [69]. El verdadero sentido es pues el «espiritual». El nuevo testamento lo hará aparecer con toda la claridad deseada [70].

Pero ¿se trata realmente del dilema: o redención espiritual o redención temporal? ¿No habría en esto «una excesiva espiritualización», de la que Y.-M. Congar nos aconseja desconfiar? [71] Todo nos lo hace temer. Pero hay, tal vez, algo más profundo y más difícil de superar. Se tiene, en efecto, la impresión de que en este planteamiento

---

67 *Le sens chrétien...*, 392.

68 *Ibid.*, 395.

69 *Ibid.*, 396. En los textos citados el subrayado es del autor.

70 *Ibid.*, 397-398. «Las promesas de bienes temporales son sustituidas por las netamente espirituales»: M. García Cordero, *Promesas*, en *Enciclopedia de la Biblia* V. Barcelona 1963, 1291. Ver, en una perspectiva similar, L. Roy, *Liberación, libertad*, en X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona 1966, 421-425.

71 Y.-M. Congar, *Christianisme et libération...*: MD 12 (1969) 7.

hay un supuesto que importa hacer saltar a la superficie: una cierta concepción de lo espiritual marcada por un tipo de pensamiento occidental dualista (materia-espíritu), ajena a la mentalidad bíblica[72]. Y cada vez más extraña, también a la mentalidad contemporánea[73]. Un «espiritual» desencarnado, despreciativamente superior a toda realidad terrena. La cuestión, nos parece, no se plantea en términos de «promesa temporal o promesa espiritual»; sino, como lo hemos visto ya, de realizaciones parciales en acontecimientos históricos liberadores, que son, a su vez, nuevas promesas que jalonan el camino hacia el cumplimiento pleno. Cristo no «espiritualiza» las promesas escatológicas, les da sentido y cumplimiento histórico hoy (cf. Lc 4, 21)[74], pero abre, igualmente, nuevas perspectivas, catapultando la historia hacia adelante, hacia la reconciliación total[75]. El sentido escondido no es el «espiritual» que desvaloriza y hasta elimina lo temporal y terrestre como un estorbo, sino el de una plenitud que asume y transforma lo histórico[76]. Más, es sólo *en* el acontecimiento histórico, tempo-

---

72 En la Biblia, como se ha recordado muchas veces, lo espiritual no se opone a lo corpóreo ni a lo material, sino a lo carnal, entendido como un repliegue egoísta del hombre sobre sí mismo Por eso Pablo no duda en hablar de «cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 44) y de «mente carnal» (Col 2, 18) Cf al respecto BELTRAN VILLEGAS, *El evangelio una noticia siempre increible* Mensaje 196 (1971) 27, n 7 Cf el clásico estudio de JOHN A T ROBINSON, *El cuerpo* Estudio de teologia paulina Barcelona 1968

73 Cf sobre esto las breves observaciones de N LOHFINK, *Exégesis bíblica y teologia*, 184

74 Y M CONGAR, *Mystere de Jésus et église des pauvres*, en *L'église aujourd'hui* Paris 1967, 55

75 «Cristo quiere la liberación del hombre y su liberación total . y no se limita a su liberación espiritual» A FRAGOSO, *Évangile et révolution sociale* Paris 1969, 15

76 Para apoyar su interpretacion del sentido escondido y velado de las profecías, P Grelot afirma que puede hablarse de «un sentido *espiritual* escondido bajo la *letra* de las profecías» El autor reconoce de inmediato que la distinción paulina de letra y espíritu se aplicaba inicialmente a la ley, pero añade «su transposición al problema de las profecías no es por eso menos legítima» *(o c*, 394, n 1) En realidad ¿se trata sólo de una transposición de la ley a la profecía?, ¿la transposicion no lleva consigo una transformación del sentido mismo de la distinción? La *letra* no se opone al espíritu como lo *terrestre* a lo espiritual La distincion de Pablo se sitúa en otro orden de ideas Como dice muy bien Tomás

ral y terrestre donde podemos abrirnos al futuro de la plena realización.

No basta por eso reconocer que la escatología se da en el futuro y en el presente. En efecto, esto puede afirmarse permaneciendo en el nivel de realidades «espirituales», futuras y actuales. Se dirá entonces, con una expresión que puede llamarnos a engaño, que la escatología no desvaloriza la vida presente; pero si por «vida presente» se entiende sólo «vida *espiritual* presente», no estamos ante una correcta inteligencia de la escatología. Su actualidad es una realidad intra-histórica. El conflicto gracia-pecado, la venida del reino, la espera de la parusía son, también, necesaria e inevitablemente, realidades históricas, temporales, terrenas, sociales, materiales.

Los profetas anuncian un reino de paz. Pero la paz supone el establecimiento de la justicia: «El producto de la justicia será la paz, el fruto de la equidad, una seguridad perpetua» (Is 32, 17; cf. también Sal 85)[77], la defensa de los derechos de los pobres, el castigo de los opresores, una vida sin temor de ser esclavizados por otros, la liberación de los oprimidos. Paz, justicia, amor, libertad son realidades intimistas, no son sólo actitudes interiores; son realidades sociales, portadoras de una liberación histórica. Una espiritualización mal entendida nos ha hecho, a menudo, olvidar la carga humana y el poder transformador sobre las estructuras sociales injustas que entrañan las promesas escatológicas. La supresión de la miseria y de la explotación es un signo de la venida del reino. Éste se hará presente, según el libro de Isaías, cuando haya gozo y rogocijo en el pueblo porque «edificarán

---

de Aquino «Bajo el término letra, hay que entender toda ley exterior al hombre, incluso los preceptos de la moral evangélica» ST 1-2 c 106, art 1 y 2

[77] Este texto de Isaías (añadido posteriormente a la promulgación de la Constitución) es interpretado legítimamente en la *Gaudium et Spes* (n 78) como refiriéndose a la justicia social.

casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma... mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos» (65, 21-22), porque no se les arrebatará el fruto de su trabajo. Luchar por un mundo justo, en el que no haya opresión ni servidumbre, ni trabajo alienado, será significar la venida del reino. Reino e injusticia social son incompatibles (cf. Is 29, 18-19 y Mt 11, 5; Lev 25, 10 s. y Lc 4, 16-21). «La lucha por la justicia —escribe con razón don Antonio Fragoso— es también la lucha por el reino de Dios»[78].

Las promesas escatológicas se van cumpliendo a lo largo de la historia, pero esto no quiere decir que se las identifique lisa y llanamente con realidades sociales determinadas, su obra liberadora va más allá de lo previsto y desemboca en nuevas e insospechadas posibilidades. El encuentro pleno con el Señor pondrá fin a la historia, pero se da ya en la historia. Nos hace tomar el acontecimiento histórico en toda su concreción y significado, pero nos lleva a una permanente desinstalación. Presente, desde ahora, dinamiza el devenir de la humanidad y lo proyecta hacia más allá de lo que el hombre podía esperar (1 Cor 2, 6-9), negándose a toda planificación, a todo diseño previo[79]. Esta «ignorancia» es lo que hace activa y compro-

---

78 *Évangile et revolution sociale* Paris 1969 15 El texto continua «Es imposible que el evangelio no golpee la conciencia de los cristianos y no provoque su entendimiento con todos los hombres de buena voluntad por la liberación de todos, y en primer lugar de los mas pobres y de los más abandonados» «Luchar por establecer la justicia entre los hombres — escriben los obispos peruanos — es comenzar a ser justo ante el Señor» *Justicia en el mundo*, agosto 1971, n 7

79 «Dónde» y «cuándo» — anota R Schnackenburg — eso es el secreto de Dios y el fruto de su libre decision Esto nos da una llave importante para comprender la predicacion de Jesus sobre el futuro El *escaton* no depende sino de la sabiduría y de la voluntad de Dios, es por ello que Jesus no pone «el acento sobre la doctrina sino sobre el llamado y la exhortación El estilo profético en el cual Jesús presenta su predicción sobre el futuro manifiesta con fuerza que él busca a hacernos adoptar una verdadera actitud escatológica» *Présent et futur* Paris 1969, 17 22 «Lo que un teólogo — escribe K Rahner — debe declarar en primer lugar en lo que se refiere a este futuro, es, me parece, que permanece des-

metida la esperanza del don: en Cristo «todas las promesas hechas por Dios tienen su realización» (2 Cor 1, 20). Todas las promesas.

## III

## CRISTO Y LA LIBERACIÓN PLENA

La conclusión que se deduce de todo lo que llevamos dicho en los párrafos precedentes es clara: la salvación comprende a todos los hombres y a todo el hombre; la acción liberadora de Cristo —hecho hombre en esta historia una y no en una historia marginal a la vida real de los hombres— está en el corazón del fluir histórico de la humanidad, la lucha por una sociedad justa se inscribe plenamente y por derecho propio en la historia salvífica.

Conviene, no obstante, retomar la cuestión, revisando su planteamiento y examinando otras facetas. Ello nos permitirá, además, resumir lo que hemos expuesto en este capítulo.

### 1. *Progreso temporal y crecimiento del reino*

El capítulo 3 de la primera parte de la *Gaudium et spes* empieza preguntándose por el sentido y el valor de la actividad humana (n. 33) y termina recordando, en un texto muchas veces citado, que «aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» (n. 39). Los términos empleados son voluntariamente generales, dejando margen a

---

conocido no sólo por razones de hecho, sino también por razones de derecho»: *L'avenir de la théologie:* NRT 1 (1971) 4.

diferentes interpretaciones. La historia de este texto puede ayudarnos tanto a su exégesis como —lo que nos interesa especialmente— a precisar la cuestión que plantea.

El llamado esquema XIII se convirtió, después de las intervenciones de los cardenales Montini y Suenens hacia el fin de la primera sesión conciliar, en el documento más esperado del concilio. A él le correspondía, principalmente, mostrar la actitud de la iglesia hacia el mundo[80]. Un texto preparatorio, el llamado «esquema de Zürich» fue presentado en la tercera sesión del concilio, y recibió, en la cuestión que nos interesa aquí, fuertes ataques, dentro y fuera del aula conciliar, motivados por lo que se consideró un enfoque «dualista» de los órdenes natural y sobrenatural[81]. Su reelaboración dio lugar a lo que se conoce como el «esquema de Ariccia», base inmediata de la actual constitución.

El tono del esquema de Ariccia es muy diferente al anterior. En él (cf. capítulo 4 de la primera parte) se subraya enérgicamente la unidad de la vocación del hombre y se recuerda lo que su principal redactor llama «esta verdad elemental, pero muy olvidada, que la redención engloba la totalidad de la creación», y añadía: «esta unidad profunda del plan divino sobre el hombre, la creación y el reino es un *leit-motiv* del esquema XIII»[82]. En efecto, en el esquema mencionado se dirá que «la historia de los hombres y la historia de la salvación están estrechísimamente implicadas entre sí; en la presente y

---

80 Cf. la excelente historia del texto de Ph. DELHAYE, *Historia de los textos de la Constitución pastoral*, en *La iglesia en el mundo de hoy* I, Taurus, Madrid 1970, 231-310.

81 Cf. el resumen de observaciones hechas al respecto en el concilio, en *Relaciones particulares* en el «esquema de Ariccia», 98. Cf. también la conferencia *Iglesia y mundo* pronunciada por E. Schillebeeckx en septiembre de 1964 en el centro Do-c de Roma y reproducida en la obra del mismo autor *El mundo y la iglesia*, Sígueme, Salamanca [2]1970, 205-299.

82 P. HAUPTMANN, *Le schéma de la constitution pastorale «De ecclesia in mundo huius temporis»*, en *Études et documents* (publicación del secretariado conciliar del episcopado francés), 25 de agosto de 1965, 9.

definitiva economía de la salvación el orden de la redención incluye en sí el orden de la creación» (n. 50 [83]. De ahí se deducen dos consecuencias. La primera concierne la misión de la iglesia «puesto que la redención comprende el orden de la creación, el ministerio de la iglesia se extiende necesariamente, desde un punto de vista a ella peculiar, al conjunto de las realidades y de los problemas humanos» (n. 51). El inciso: «desde un punto de vista a ella peculiar», busca situar el ángulo bajo el cual debe considerarse la amplitud de la misión de la iglesia. Pero esa restricción no quita la firmeza e incluso la audacia del texto. La segunda consecuencia resulta también «de la inclusión de todo el orden creado en el orden de la redención», y se refiere a la unidad de la vida cristiana: «todas las actividades humanas, comenzando por las más triviales, deben estar vivificadas para los cristianos por el Espíritu de Dios y referidas al reino de Dios» (n. 52) [84]. El texto se apoya en la actitud de los profetas que «veían en la injusticia no ya un desorden social o una ofensa al pobre, sino una violación de la ley divina y un insulto a la santidad de Dios» *(ibid ),* y subraya que Cristo no sólo «no atenuó esta doctrina, sino que la perfeccionó» *(ibid)*; para esto se refiere a 1 Jn 3, 14 y a Mt 25, 31-46, textos que acentúan la unidad de la actitud hacia Dios y hacia el prójimo, y que han desaparecido en la redacción definitiva de la constitución.

Los textos citados marcan enérgicamente la visión unitaria en que se coloca el esquema de Ariccia. Ella encuadra, permite comprender mejor, y hasta corrige la formulación de la distinción afirmada poco antes y que constituye el antecedente inmediato del actual n. 39 de la *Gaudium et spes*·

---

[83] El fundamento de esa afirmación está en la encarnación «el Verbo del Padre asumió, por su encarnación al hombre todo entero en cuerpo y alma y en él santificó la naturaleza toda creada por Dios sin excluir la materia, así cuanto existe, aclama a su modo, al Redentor» *l c*

[84] Este número es la base del actual n 43 de la *Gaudium et spes*

> Es claro que la perfección del estado social es de un orden completamente distinto al del crecimiento del reino de Dios y no pueden ser identificados (n. 43).

El texto continúa:

> Con todo, la forma de organización y de gobierno adoptada por la sociedad influye ampliamente sobre el comportamiento humano y moral de los ciudadanos, haciéndoles más fácil o más difícil su entrada en el reino.

La expresión, más allá de las intenciones, es poco feliz, y da la impresión de un enfoque estático y extrinsecista, y hasta moralista de la cuestión. Comparativamente el texto actual, pese a su carácter general, es mejor. Pero carece del contexto de la visión más unitaria, que presentaba el esquema de Ariccia.

El esquema de Ariccia fue discutido al inicio de la cuarta sesión conciliar. En ella se pidió poner más en claro la distinción entre los dos órdenes natural y sobrenatural y que se evitara la confusión entre progreso temporal y salvación, y esto, tanto de parte de la «minoría», como de algunos representantes de la «mayoría» conciliar (los cardenales Doepfner y Frings). Se objetaba, también, un exceso de optimismo, se pedía una insistencia en la significación del pecado y se temía que la autonomía de lo temporal no estuviera suficientemente afirmada. El texto fue suavizado. El actual capítulo 4 de la primera parte de la *Gaudium et spes* no subraya con la misma fuerza que el esquema de Ariccia la unidad concreta e histórica de esos dos órdenes [85]. En esas condiciones la distinción que

[85] La relación que Ariccia (n. 50) erige entre creación y redención, dio lugar en un primer momento a un texto así modificado: «Aunque en la presente economía el orden de la redención encierre en sí el orden de la creación, y la historia de los hombres esté implicada profundamente en la historia de la salvación, esta inclusión, sin embargo, de ningún modo destruye el orden de la creación, sino que, más bien, lo eleva, manteniéndole en su dignidad». Y de enmienda en enmienda se llegó a la redacción definitiva: «Aunque el mismo Dios

establece *Gaudium et spes* (n. 39), cambia de contexto[86].

El concilio se inhibe de tranzar en cuestiones teológicas discutidas. No niega lo dicho en el esquema de Ariccia, sino que se repliega sobre afirmaciones que logran un mayor consenso. Ésta era ya la intención de los redactores cuando la presentación del texto de Ariccia. Tratándose de «cuestiones sumamente graves que afectan profundamente el espíritu de nuestros contemporáneos y que, simultáneamente, se refieren a puntos muy difíciles y muy poco explicitados de la revelación cristiana», la comisión mixta «no quiere asumir opiniones particulares, ciñéndose a transmitir la doctrina común de la iglesia»[87]. No obstante, a juicio de muchos el texto de Ariccia iba más allá de esta moderada y prudente pretensión, y tuvo por ello que suavizar sus expresiones. En definitiva, el texto actual se limita a dos afirmaciones generales: hay una relación estrecha entre progreso temporal y crecimiento del reino, pero esos dos procesos no se identifican. El segundo no sólo no es indiferente al primero sino que valora y es interesado por el primero, pero no se agota en él. En una palabra: relación estrecha, pero no identificación. Allí se

---

es salvador y creador, e igualmente también señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, antes se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada» (GS 41) El mismo esfuerzo de moderacion en lo que concierne a la misión de la iglesia las primeras líneas del n 51 del esquema de Ariccia — citadas anteriormente — quedan reducidas, o más bien transformadas en «la unión de la familia humana cobra sumo vigor y se completa con la unidad, fundada en Cristo, de la familia constituida por los hijos de Dios» (GS 42)

[86] 37 obispos, se opusieron a la actual redacción del n 39 Segun ellos no se podia distinguir adecuadamente, en lo concreto, entre progreso temporal y crecimiento del reino puesto que la caridad unifica los dos procesos Consideraban, además, que afirmar que el primero «interesa» al segundo, es una fórmula muy vaga y no dice nada *Expensio modorum in c III, pars I*, 225 226 E Schillebeeck piensa que esa oposición estaba bien fundada, en *Fe cristiana y esperanzas terrenas*, en *La mision de la iglesia* Sígueme, Salamanca 1971, 89, n 4

[87] Relacion de G Garrone del 21 de septiembre de 1965, a propósito del capítulo 3, de la primera parte, en *Relationes circa schema Constitutionis pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis*, 8

detiene el texto conciliar. El campo queda abierto, dentro de este marco, para diferentes posiciones teológicas[88]. El diálogo entre ellas permitirá ahondar en la cuestión y llevará poco a poco —como ha sucedido tantas veces en la historia de la iglesia— a un nuevo consenso.

La *Populorum progressio* da un paso más. El desarrollo integral es visto como el tránsito de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas:

> Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimum vital y las carencias morales, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones.

Pecado e injusticia caracterizan esta situación infrahumana. Habrá que elevarse gradualmente a partir de allí hacia un estado de cosas más humano:

> El remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento de la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin.

Luego viene el texto más importante y de lenguaje más nuevo:

> Más humanas, por fin y especialmente: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad

[88] En un excelente trabajo J. L. Segundo examina hasta tres interpretaciones posibles de GS 39: «las finalidades del progreso temporal y las del reino serían diferentes»; «las finalidades del progreso temporal y las finalidades del progreso del reino no constituyen más que una sola», la diferencia estaría en que los cristianos lo «saben»; la tercera sólo se distinguiría de la segunda en la afirmación de que la iglesia aporta, además, a la historia «el contenido de la revelación»: *Evangelización y humanización:* PD 41 (1970) 9-17.

> en lá caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida de Dios vivo. Padre de todos los hombres (n. 21).

«Más humanas por fin y especialmente», y no sobrehumanas, sobrenaturales. Hay aquí una concepción más plena de lo humano, la reafirmación de su vocación única a la gracia de la comunión con Dios. Es por eso que no hay solución de continuidad entre lo «natural» y la gracia. Hay una integración profunda y una ordenación hacia la plenitud de todo lo humano en el don gratuito de la autocomunicación de Dios. Es un texto rico en consecuencias y que presenta una novedad que no tiene otras partes de la misma encíclica, dedicadas a aspectos sociales y económicos. Esas ideas no son, sin embargo, profundizadas ni perfiladas con mayor precisión, y lo que se deduce de ellas no es explicitado. Es tarea ulterior.

## 2. *El horizonte de la liberación política*

Los textos del magisterio que hemos citado (con algunas salvedades sobre la *Populorum progressio*) son típicos de la forma como se plantea la cuestión en la teología contemporánea. Hay en ese planteamiento una perspectiva que nos parece bloquear la pregunta sobre el sentido último de la acción del hombre en la historia o, para decirlo en términos de la *Gaudium et spes,* de la relación entre progreso temporal y crecimiento del reino: ese progreso es visto, preferentemente, en la línea del dominio de la naturaleza por la ciencia y la técnica, y de algunas de sus repercusiones sobre el desarrollo de la sociedad humana, sin cuestionar radicalmente el sistema injusto en que se basa. Los aspectos conflictuales de lo político están ausentes, más aún, son evitados.

Teológicamente, entonces, se verá el progreso temporal como prolongando la obra creadora y se indagará por su conexión con la acción redentora. Ahora bien, la redención dice relación directa con el pecado, y el pecado —ruptura de amistad con Dios y con los demás— es precisamente una realidad humana, social, histórica que tiene su origen en una libertad situada social e históricamente. La «creación», el cosmos, sólo sufre las consecuencias del pecado. Apelar a Rom 8 es interesante, y amplía la perspectiva, pero es algo derivado. La relación inmediata entre creación y redención lleva a una yuxtaposición, o a una inclusión artificial de la primera a la segunda, en que la creación reclama su autonomía propia y pugna por salir de la camisa de fuerza que se le impone. Será necesario tomar distancia o, si se prefiere, calar más hondo, para englobar con una sola mirada, o fundar en un solo principio, la relación creación-redención. En el planteamiento que comentamos hay un curioso olvido del papel liberador y protagónico del hombre, señor de la creación y copartícipe de su propia salvación [89]. Como lo señalábamos más atrás, en este mismo capítulo, sólo la mediación de la autocreación del hombre en la historia nos puede llevar a plantear debida y fecundamente las relaciones entre creación y redención. Esa línea de interpretación nos la sugiere el hecho mayor del éxodo, gracias al cual la creación es vista como el primer acto salvífico, y la salvación como una nueva creación. Sin la perspectiva de la liberación política permaneceremos en una relación de dos «órdenes» como tales, el de la creación y el de la redención [90]. La óptica

---

89 Según el célebre texto de Agustín de Hipona, citado en el esquema de Ariccia y desaparecido en la redacción final: «El que te hizo sin ti no te justifica sin ti. Él te creó sin que tú lo supieras: él te justificará si tú lo quieres».

90 El texto de Ariccia no escapa a estos reproches. Hay en él una tendencia simplificadora, a identificar el «orden» de la creación con el orden natural, y la redención con lo sobrenatural.

liberadora subvierte, también, el «orden» del planteamiento de la cuestión.

El trabajo del hombre, la transformación de la naturaleza, sólo prolonga la creación si es hecho humanamente, es decir, si no está alienado por estructuras socio-económicas injustas. Toda una teología del trabajo, pese a sus evidentes intuiciones, aparece como «inocente», desde el punto de vista político. Teilhard de Chardin es uno de los que más hicieron por buscar la unidad de la fe y de la «religión del mundo», pero precisamente, lo hace desde una óptica científica, valora el dominio de la naturaleza que el hombre va alcanzando, y habla de él como el punto de perforación de la evolución, que toma a ésta en sus manos. Políticamente su visión es, más bien, neutra[91]. Este enfoque ha sellado fuertemente la manera de ver el asunto, en particular, como es normal, entre los teólogos de países desarrollados. En ellos, el conflicto fe-ciencia, y las aplicaciones de esta última en la transformación del mundo, ha copado las mayores energías. Es por eso que cuando trata de orientarse al terreno de la sociedad humana, la preocupación se traduce en términos de desarrollo y de progreso[92]. En otras partes los problemas son distintos. Las preocupaciones de los pueblos llamados del tercer mundo, giran alrededor del eje injusticia-justicia social, o, más concretamente, opresión-liberación[93]. Es a partir de ahí que se presenta a los cristianos de esos pue-

---

[91] La documentada obra de P L MATHIEU, *El pensamiento político y económico de Teilhard de Chardin* Madrid 1970, recoge y sintetiza las reflexiones de Teilhard al respecto Pese al esfuerzo del autor, la impresión que se desprende de este estudio es clara las cuestiones de justicia social, de explotación del hombre por el hombre, no ocupan un lugar preferencial en las preocupaciones del ilustre jesuita

[92] De ahí ciertos trabajos surgidos como teologías del desarrollo, del progreso, etc No se trata sólo del título sino, sobre todo, de la forma como es planteada y resuelta la cuestión La mayor parte de esos autores reconocen por lo demas, la influencia de Teilhard en el diseño del problema

[93] Como lo anota acertadamente A G Frank, el término «dependencia» no es, en definitiva sino un eufemismo para hablar de opresión, injusticia y alienación *Lumpenburguesía lumpendesarrollo* Bogotá 1970, 18

blos el gran reto a la fe. Frente a un enfoque pesimista de este mundo, frecuente en medios cristianos tradicionales y que da lugar a una actitud de huida, se propugna una visión optimista que busca reconciliar la fe y el mundo, y facilitar una actitud de compromiso. Pero es necesario discernir realidades en ese optimismo. De otro modo esta postura puede ser engañosa y falaz, puede incluso llevar a justificaciones del actual orden de cosas. En los países subdesarrollados se parte de un rechazo a la situación existente, considerada como fundamentalmente injusta y deshumanizante. Visión negativa, única capaz, sin embargo, de permitirnos ir a la raíz y crear sin componendas un nuevo orden social, justo y fraterno. De esta negación surge no una actitud de evasión, sino una voluntad revolucionaria.

La perspectiva de la liberación política —que arranca desde su basamento económico— recuerda los aspectos conflictuales del fluir histórico de la humanidad. En él no sólo hay un esfuerzo por conocer y dominar la naturaleza, sino también —condicionada y condicionante— una situación de miseria y despojo del fruto del trabajo propio, provenientes de la explotación del hombre por el hombre, enfrentamiento de clases sociales, y, por consiguiente, una lucha por liberarse de estructuras opresoras que impiden que el hombre viva con dignidad y asuma su propio destino. Ésa es la actividad humana cuyo sentido último debe, en primer lugar, esclarecer la fe. A partir de él las otras facetas se iluminarán. El horizonte de la liberación política permite una nueva aproximación a ese problema, proyecta nuevas luces y hace ver aspectos que se hallaban en la sombra, permite también alejarse de una ciencia pretendidamente apolítica, y da un contexto diferente para situar el papel capital del conocimiento científico en la praxis histórica del hombre. Las religiones piensan en términos de cosmos y naturaleza, el cristianismo,

nutrido por sus fuentes bíblicas, lo hace en términos de historia. Y en esa historia, la injusticia y la opresión, las divisiones y los enfrentamientos, están presentes. La esperanza de una liberación también.

## 3. *Cristo liberador*

Hay más, esta óptica —y esto es de suma importancia— nos abre en forma insospechada a la problemática del pecado. En efecto, una situación de injusticia no es una casualidad, no es algo marcado por un sino fatal: hay detrás de ella una responsabilidad humana. Los profetas supieron decirlo con claridad y energía, y los redescubrimos ahora. Por eso la conferencia de Medellín califica el estado de cosas existente en América latina como «una situación de pecado», como «un rechazo al Señor»[94]. Esta calificación, en su globalidad y hondura, no es sólo una crítica a abusos individuales de aquellos que gozan de mayor poder en ese orden social; es una puesta en cuestión de sus usos, es decir un repudio de todo el sistema imperante, al que pertenece la propia iglesia.

Estamos lejos acá, por consiguiente, del optimismo ingenuo que no da al pecado el lugar que le corresponde en la trama histórica de la humanidad. Ésta era la crítica, como se recuerda, que se hacía al esquema de Ariccia, y que se repite con frecuencia respecto de Teilhard de Chardin, y de toda entusiasta teología del progreso humano. Pero no se trata, en la perspectiva liberadora, del pecado como realidad individual, privada e intimista, afirmada justo lo necesario para necesitar una redención «espiritual», que no cuestiona el orden en que vivimos. Se trata del pecado como hecho social, histórico, ausencia de fra-

---

94 Cf. *Paz*, en *Medellín*, 65 y 71.

ternidad, de amor en las relaciones entre los hombres, ruptura de amistad con Dios y con los hombres y, como consecuencia, escisión interior, personal. Las cosas así consideradas, se redescubre las dimensiones colectivas del pecado, la noción bíblica de lo que J. M. González Ruiz llama la «hamartiósfera», la esfera del pecado; «una especie de ámbito o estructura que condiciona objetivamente la misma marcha de la historia humana» [95]. Es más, el pecado no aparece como un añadido, algo de lo que no se puede dejar de hablar para no alejarse de la tradición o para no presentar el flanco a fáciles ataques; no se trata tampoco de una evasión hacia un espiritualismo desencarnado. El pecado se da en estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales. El pecado surge, entonces, como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación [96]. Alienación fundamental, que, por lo mismo, no puede ser alcanzada en ella misma, sólo se da en situaciones concretas, en alienaciones particulares [97]. Imposible comprender lo uno sin lo otro. El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación política [98]. Sólo participando en el proceso histórico de la liberación, será posible mostrar la alienación fundamental presente en toda alienación parcial.

---

[95] *Pobreza evangélica y promoción humana*. Barcelona 1966, 29.

[96] Son conocidas las resonancias religiosas del término «alienación» *(Entfremdung)* de Hegel: cf. G. GOTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*. Paris 1959, 34-43; y A. CHAPELLE, *Hegel et la religion*. Annexes: les textes théologiques de Hegel. Paris 1967, 99-125.

[97] Cf. Ch. DUQUOC, *Qu'est-ce que le salut?*, 101-102.

[98] Sin sobrestimar su alcance, es interesante recordar aquí la comparación que Marx establece entre pecado y propiedad privada de los medios de producción, es debido a ésta que el trabajador es separado, alienado, del fruto de su trabajo: «Esta acumulación primitiva —escribe Marx— juega en la economía política, más o menos el mismo papel que el pecado original en la teología. Adán mordió la manzana y he aquí que el pecado hizo su entrada en el mundo»: *Das Kapital* I. Berlin 1969, 741

Esa liberación radical es el don que aporta Cristo. Por su muerte y resurrección redime al hombre del pecado y de todas sus consecuencias, como dice muy bien un texto que conviene volver a citar: «es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de *todas* las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano»[99]. Es por eso que la vida cristiana es una pascua, un tránsito del pecado a la gracia, de la muerte a la vida, de la injusticia a la justicia, de lo infrahumano a lo humano. Cristo nos hace, en efecto, entrar por el don de su Espíritu en comunión con Dios y con todos los hombres. Más exactamente, es *porque* nos hace entrar en esa comunión, en itinerante búsqueda hacia su plenitud, que vence al pecado, negación del amor, y a todas sus secuelas.

En el capítulo 2 de este trabajo, tratando de precisar la noción de liberación, distinguíamos tres niveles de significación: liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia, liberación del pecado y entrada en comunión con Dios. Podemos ahora, a la luz de lo dicho en el presente capítulo retomar la cuestión en esos términos. Los tres niveles mencionados se condicionan mutuamente, pero no se confunden; no se dan el uno sin el otro, pero son distintos: forman parte de un proceso salvífico único y global, pero se sitúan en profundidades diferentes[100]. No sólo no hay reducción del crecimiento del reino al progreso temporal, sino que gracias a la palabra acogida

---

99 *Justicia,* en *Medellín,* 52. El subrayado es nuestro. Cf. las interesantes reflexiones de E. PIRONIO, *Iglesia, pueblo de Dios.* Bogotá 1970.

100 Es lo que se insinúa ya, parcialmente y con otro lenguaje, en el texto de la *Populorum progressio* que citábamos páginas antes.

en la fe el obstáculo fundamental al reino, el pecado, nos es revelado como la raíz de toda miseria e injusticia; y el sentido mismo del crecimiento del reino nos es manifestado como la condición última de una sociedad justa y de un hombre nuevo. A esa raíz y a esa condición última, sólo se llega a través de la aceptación del don liberador de Cristo que supera toda expectativa. Pero, inversamente, toda lucha contra la explotación y la alienación, en una historia que es fundamentalmente una, es un intento por hacer retroceder el egoísmo, la negación del amor. Es por ello que todo esfuerzo por construir una sociedad justa es liberador —de una liberación que afecta por aproximaciones, pero efectivamente, la alienación fundamental—, es ya obra salvadora, aunque no sea toda la salvación. Como obra humana no estará exenta de ambigüedades —tampoco lo está la obra considerada estrictamente «religiosa»— pero esto no enerva ni su orientación de base, ni sus resultados objetivos.

Progreso temporal, o para evitar esa expresión aséptica digamos mejor ahora, liberación del hombre y crecimiento del reino se encaminan hacia la comunión plena de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos. Tienen el mismo objetivo, pero no se dirigen a él por caminos paralelos, y ni siquiera convergentes. El crecimiento del reino es un proceso que se da históricamente *en* la liberación, en tanto que ésta significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero no se agota en ella; realizándose en hechos históricos liberadores, denuncia sus límites y ambigüedades, anuncia su cumplimiento pleno y lo impulsa efectivamente a la comunión total. No estamos ante una identificación. Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hom-

bre por el hombre, sino con el advenimiento del reino, que es ante todo un don. Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador *es* crecimiento del reino, *es* acontecer salvífico, pero no es *la* llegada del reino, ni *toda* la salvación. Es realización histórica del reino y porque lo es, es también anuncio de plenitud. Eso es lo que establece la diferencia. Distinción hecha en una perspectiva dinámica que no tiene nada que ver con aquella que sostiene la existencia de dos «órdenes» yuxtapuestos, íntimamente ligados, o convergentes, pero en el fondo exteriores el uno del otro.

Todo esto es requerido, en definitiva, por la radicalidad y totalidad mismas del proceso salvífico. Nada escapa a él, nada se halla fuera de la acción de Cristo y del don del Espíritu. Esto da a la historia humana su unidad profunda. Los que operan una reducción de la obra salvadora son, más bien, aquellos que la limitan a lo escuetamente «religioso», y no ven la globalidad del proceso. Son aquellos que piensan que la obra de Cristo no alcanza sino por contragolpe o tangencialmente, y no a la raíz y cuestionante, el orden social en que vivimos. Son aquellos que para proteger la salvación (o para proteger sus intereses...) la sacan de donde late el pulso de la historia, de donde unos hombres, unas clases sociales pugnan por liberarse de la esclavitud y opresión a que los tienen sometidos otros hombres y otras clases sociales. Son aquellos que se niegan a ver que la salvación de Cristo es una liberación radical de toda miseria, de todo despojo, de toda alienación. Son aquellos que queriendo «salvar» la obra de Cristo la «perderán».

En Cristo y por el Espíritu, la globalidad del proceso liberador alcanza su pleno sentido. Su obra asume los tres niveles de significación que habíamos creído poder distinguir en ese proceso. Un texto misionero latinoamericano nos parece resumir con precisión este aserto:

Todo el dinamismo del cosmos y de la historia humana, el movimiento por la creación de un mundo más justo y fraternal, por la superación de las desigualdades sociales entre los hombres, los esfuerzos — tan urgentes en nuestro continente — por liberar al hombre de todo aquello que lo despersonaliza: la miseria física y moral, la ignorancia, el hambre, así como la toma de conciencia de la dignidad humana (GS 22), tienen su origen, son transformados y alcanzan su perfección en la obra salvífica de Cristo. En él y por él la salvación está presente en el corazón de la historia de los hombres, y no hay acto humano que, en última instancia, no se defina frente a ella [101].

---

[101] *La pastoral en las misiones de América latina,* 16.

# 10

# ENCUENTRO CON DIOS EN LA HISTORIA

Lo que se proponen aquellos que participan en el proceso de liberación es, lo recordábamos antes, «crear un hombre nuevo». Hemos tratado de responder a nuestro primer interrogante: ¿qué sentido tiene, a la luz de la palabra acogida en la fe, esa lucha, esa creación? Podemos preguntarnos ahora: ¿qué significa esta opción por el *hombre*?

En sus comienzos políticos, el hombre de hoy es particularmente sensible al hecho de que la inmensa mayoría de la humanidad no puede satisfacer sus más elementales necesidades; y busca hacer del servicio a quienes sufren opresión e injusticia, la regla de su propia conducta. Más aún, valorará —incluso los cristianos— lo «religioso» en función de su significado para el hombre. Esta posición no está exenta de ambigüedades, pero son muchos los que prefieren, como dice J. M. González Ruiz, «equivocarse en favor del hombre».

Teniendo esto en cuenta habíamos recordado, anteriormente, cómo la teología se orienta cada vez más a reflexionar sobre los aspectos antropológicos de la revelación[1]. Pero la palabra no sólo es palabra sobre Dios y *sobre* el

---

[1] Cf. *supra*, capítulo 1. Ver también Ch. DUQUOC, ***Eschatologie et réalités:*** LV 50 (1960) 4-25.

hombre, sino que es verbo *hecho* hombre. Si lo humano es iluminado por la palabra, es, precisamente, porque ella llega a nosotros a través de la historia humana; es indiscutible, dice G. von Rad, que «la historia es el lugar en el que Dios revela el misterio de su persona»[2]. La historia humana será entonces, también, el espacio de nuestro encuentro con él, en Cristo[3]. Evocar la evolución de la revelación sobre la presencia de Dios en medio de su pueblo, nos ayudará a precisar la forma que reviste ese encuentro en la historia. Presencia y encuentro que llevan el devenir de la humanidad hacia adelante, pero que celebramos en el presente en tanto que alegría escatológica.

## I
## LA HUMANIDAD: TEMPLO DE DIOS

El Dios de la Biblia es un Dios cercano, de comunión y de compromiso con el hombre. La presencia activa de Dios en medio de su pueblo forma parte de las más antiguas y más persistentes promesas bíblicas. Ya sea en el cuadro de la primera alianza: «Moraré en medio de los hijos de Israel, y seré para ellos Dios. Y reconocerán que yo soy Yahvé, su Dios, que los saqué del país de Egipto para poner mi morada entre ellos. Yo Yahvé, su Dios» (Éx 29, 45-46; cf. Lev 26, 11-12); ya sea en el anuncio de la nueva alianza: «Mi morada estará junto a ellos, seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Y sabrán las naciones que yo soy Yahvé, que santifico a Israel, cuando mi santuario

---

[2] *Teología del antiguo testamento* II, 436 «La revelación de Dios mismo, según los testimonios bíblicos, no se hizo directamente como una teofanía, sino indirectamente por actos históricos de Dios» W PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte* Gottingen 1961, 91

[3] A Dumas escribe, inspirándose en Bonhoeffer «El espacio de Dios es el mundo, el secreto del mundo la presencia escondida de Dios Jesucristo es la estructuración de este espacio y el nombre de este secreto» *Une théologie de la realité* Genève 1968, 182

esté en medio de ellos para siempre» (Ez 37, 27-28). Esta presencia, muchas veces con el matiz de la habitación, es decir, de la presencia en un lugar determinado *(Shekinah)* [4], marca el tipo de relación que se establece entre Dios y el hombre. Es por ello que Congar ha podido escribir:

> La historia de las relaciones de Dios con su creación — y muy especialmente, con el hombre — no es otra cosa que la historia de una realización cada vez más generosa y profunda de su presencia en su creatura [5].

La promesa de esa presencia se cumple de modos diversos a lo largo de la historia, para alcanzar su plenitud bajo una forma que supera toda expectativa: Dios se hizo hombre. En adelante, la presencia de Dios se hará, a la vez, más universal y más integral.

Al inicio de la historia del pueblo elegido, Dios se revela, de preferencia, en el *monte.* El Sinaí es un lugar privilegiado de encuentro con Yahvé y de sus manifestaciones (Éx 19). Yahvé ordena a Moisés «sube hasta mí, al monte» (Éx 24, 12; Dt 10, 1), porque en la montaña reposa la gloria de Dios (Éx 24, 16-17). El Dios de Israel será visto, por mucho tiempo, como «un Dios de la montaña, no es Dios de las llanuras» (1 Re 20, 28). La presencia de Yahvé se hace más cercana al ligarse a la *tienda* que acompañaba a los israelitas en su peregrinación por el desierto. Lugar de encuentro con Yahvé, Moisés la situaba fuera del campamento y hablaba con Yahvé cada vez que Israel necesitaba instrucciones precisas (Éx 33, 7-11; Núm

---

[4] «Este término hebreo *(Shekinah)* debe traducirse *habitación,* en lugar de *presencia.* Él designa el hecho que Dios habita en alguna parte: allí tiene su habitación. Mientras que la presencia no indica ningún lugar, ningún lazo, ninguna preferencia, la habitacón supone que se ha hecho la elección de un lugar para morar»: M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ.* Paris 1931, 446, citado por Y.-M. CONGAR, *El misterio del templo.* Barcelona 1964, 33, n. 45.

[5] Y.-M. CONGAR, *o. c.,* 7.

11, 16.24-26; Dt 31, 14)[6]. Lo mismo ocurrirá con el *arca de la alianza,* que tiene el matiz de una cierta habitación de Yahvé[7], en ella Moisés hablaba con Yahvé (Núm 1, 1). La idea de habitación se afirma hasta el punto de hacerse una curiosa identificación entre Yahvé y el arca:

> Cuando partía el arca, decía Moisés: levántate, Yahvé, que tus enemigos se dispersan, huyan de ti los que te odian. Y cuando se detenía, decía: vuelve Yahvé, a las miríadas de Israel (Núm 10,35-36; cf. también Jos 4, 5.13; 1 Sam 4, 17).

Tienda y arca (e incluso, el monte) subrayan el carácter móvil de la presencia de Dios que acompaña las vicisitudes históricas de su pueblo (2 Sam 7, 6-7), y, en cierto modo, se niegan a una localización precisa y material. La situación cambia con el *templo*[8]. El país de Canaán es señalado, inicialmente, como la residencia de Yahvé. Es la tierra prometida por él y fuera de ella no se le encuentra. David teme ser impelido a salir del país, porque no quiere estar lejos de Yahvé (1 Sam 26, 19-20). Naamán, curado de la lepra por el profeta Eliseo, se lleva un puñado de tierra de Canaán para poder ofrecer sacrificios más allá de sus fronteras (2 Re 5, 15-19). Determinados lugares del país de Canaán serán privilegiados: son los santuarios, colocados en general en lugares altos. Pero pronto, sobre todo después de la reforma deuteronómica, habrá un único santuario oficial en Jerusalén: el templo de Salomón. En él van a converger las diferentes tradiciones: la oscuridad del «Sancta sanctorum» recuerda aquella en la que penetra Moisés en el Sinaí; el arca es puesta en el templo; el templo

---

[6] G. von Rad hace ver la diferencia de la tienda con el arca y su tabernáculo, *Teología del antiguo testamento* I, 299-300.

[7] Algunos exegetas consideran el arca como un trono, cf. F. MICHAEL, *Dieu à l'image de l'homme* Neuchâtel 1950, 59.

[8] Martin Buber opone las concepciones de Dios que esconden estas localizaciones en el arca y el templo y ve aquí «la expresión clásica de las tensiones entre el Dios libre de la historia y la deidad encadenada a las cosas naturales»: *The prophetic Faith*. New York 1960, 83.

es el corazón de Jerusalén y Jerusalén lo es del país de Canaán. De ahí el peso del templo en la vida del pueblo israelita[9]. La connotación de casa, de habitación es mayor que en los casos anteriores (2 Sam 7,5; 1 Re 3,1-3; Am 1,2; e Is 2,2; 37,14; Sal 27,4).

Pero al mismo tiempo, y compensatoriamente, se proclama la imposibilidad de que un templo pueda contener a Yahvé. Esa idea se expresa con fuerza en la célebre profecía de Natán, motivada por el deseo de David de construir un templo para Yahvé (2 Sam 7)[10]. Además, en el momento mismo en que el templo es consagrado, Salomón reconoce que la morada de Yahvé es el cielo: «Oye, pues, la plegaria de tu siervo y de tu pueblo Israel cuando oren en este lugar. Escucha tú desde el lugar de tu morada,. desde el cielo, escucha y perdona» (1 Re 8,30). El tema de la habitación de Dios en el cielo es antiguo (cf. Gén 11, 5; 18,21; 28,12; Éx 19,11; Dt 4,36; Sal 2,4), pero emerge con nitidez —y con toda su carga de trascendencia y universalidad— en el momento mismo en que el hombre construye una casa, un lugar fijo, para el encuentro privilegiado con Yahvé. La idea de la habitación en el cielo se afirmará poco a poco, sobre todo después del exilio. De otro lado en el templo mismo, el «Sancta sanctorum» era un espacio vacío: Dios habita por doquier[11].

Simultáneamente a esta trascendencia y universalidad que se esboza y que irá asentándose, los profetas harán una dura crítica del culto puramente externo. Lo que trae una crítica de los lugares de culto; la presencia de Dios no está ligada a una estructura material, a un edificio de pie-

---

[9] «El templo habiendo ejercido así una función de atracción que termina en la cristalización de tradiciones diversas, se comprende que la piedad haya sido determinada por el y haya gravitado en su órbita» E JACOB, *Theologie de l ancien testament*, 210

[10] Cf el comentario de Y M CONGAR, *o c*, 35 71

[11] Esto ha sido observado con frecuencia cf por ejemplo, G T MONTAGNE, *Teología bíblica de lo secular* Santander 1969, 17

dra y oro. «No se hablará más del arca de la alianza de Yahvé —dirá Jeremías—, no vendrá en mientes, no se acordarán ni se ocuparán de ella, no será reconstruida jamás» (Jer 5, 16). Y sobre el templo: «Así dice Yahvé: los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies. Pues ¿qué casa van a edificarme, o qué lugar para mi reposo, si todo lo hizo mi mano y es mío todo ello?... Y ¿en quién voy a fijarme? En el pobre y contrito que tiembla a mi palabra» (Is 66, 1-2). La última línea marca el sentido de esa crítica: la preferencia de Yahvé por la actitud profunda e interior. Precisamente, en la nueva alianza que se anuncia, Yahvé dirá: «Les daré un corazón nuevo, infundiré en ustedes un espíritu nuevo, quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en ustedes y haré que se conduzcan según mis preceptos y observen y practiquen mis normas» (Éx 36, 26-27; cf. Jer 31, 33). Dios estará, pues, presente en el corazón mismo de cada hombre.

Este anuncio alcanza su pleno cumplimiento con la *encarnación* del Hijo de Dios: «El Verbo se hizo carne y habitó (puso su tienda) entre nosotros» (Jn 1, 14). La profecía de Natán se realiza de un modo que supera toda previsión. Cristo no sólo anuncia una oración en «espíritu y verdad» que no tendrá necesidad de templo material (Jn 4, 21-23), sino que se presenta, él mismo, como el templo de Dios: «Destruyan este templo y en tres días lo levantaré», y Juan precisa: «él hablaba del templo de su cuerpo» (2, 19 y 21). Y Pablo nos dirá: «En él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2, 9; cf. Ef 2, 20-22; 1 Pe 2, 4-8). Dios se manifiesta visiblemente en la humanidad de Cristo, Dios-hombre, comprometido irreversiblemente con la historia humana.

Cristo, templo de Dios, esto explica la insistencia de Pablo en hablar de la comunidad cristiana como un templo de piedras vivas, y de cada cristiano en particular, miem-

bro de esa comunidad, como *templo del Espíritu Santo:* «¿No saben que son templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en ustedes? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él; porque el templo de Dios es sagrado, y ustedes son ese templo» (1 Cor 3, 16-17); «¿no saben que su cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en ustedes y han recibido de Dios?» (1 Cor 6, 19)[12]. El Espíritu enviado por el Padre y el Hijo para llevar la obra de salvación a su pleno cumplimiento, habita en cada hombre, en hombres que forman parte de un tejido bien preciso de relaciones humanas, en hombres que se hallan en situaciones históricas determinadas.

Es más, no sólo el cristiano es templo de Dios, lo es todo hombre. El episodio de Cornelio es claro al respecto: los judíos «quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles». Pedro saca la consecuencia: cómo negar el bautizo «a éstos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros» (Hech 10, 45 y 47; cf. 11, 16-18 y 15, 8). Es por ello que a todo hombre es posible aplicar, de un modo u otro, la frase de Cristo: «Si alguno me ama guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14, 23). «Muchos son invisiblemente el templo», dice Congar inspirándose en la conocida expresión de Agustín de Hipona: «Muchos parecen estar dentro, cuando en realidad están fuera, y otros parecen estar fuera, cuando en realidad están dentro»[13]. En definitiva, sólo Dios «conoce a los que son suyos» (2 Tim 2, 19).

Estamos aquí, por consiguiente, ante un doble proceso.

---

[12] El «cuerpo» *(soma)* en la apocalíptica judía significa toda la persona en tanto que tiene una existencia corpórea en un mundo histórico de relaciones interpersonales El cuerpo es justamente la condición de posibilidad de esas relaciones En adelante, en ese mundo se celebrará el verdadero culto (cf Rom 12, 1) Cf A GRABNER HAIDER, *Zur Kultkritik im Neuem Testament* Diakonia 4 (1969) 138 146, v H MUHLEN, *L'Esprit dans l eglise* I Paris 1969, 169 173.

[13] Y M CONGAR, *o c*, 221

De un lado, hay una universalización de la presencia de Dios: de localizada y ligada a un pueblo particular hay una paulatina extensión a todos los pueblos de la tierra (Am 9,7; Is 41,1-7; 45,20-25; 51,4; libro de Jonás). De otro lado, hay una interiorización, o mejor, una integralidad de esa presencia: de una habitación en lugares de culto se pasa a una presencia en el corazón de la historia humana, a una presencia que abarca todo el hombre. Cristo es el punto de convergencia de ambos procesos. En él, en su singularidad personal, lo particular es superado y lo universal se hace concreto. En él, en su encarnación, lo personal e interior se hace visible. En adelante, ése será, de un modo u otro, el caso de todo hombre.

No hay, acá tampoco, subrayémoslo para terminar, un proceso de «espiritualización». El Dios hecho carne, el Dios presente en todos y cada uno de los hombres no es más «espiritual» que el Dios presente en el monte, en el templo. Es, incluso, más «material», no está menos empeñado en la historia humana; por el contrario, es mayor su compromiso con la realización de su paz y de su justicia en medio de los hombres. No es más «espiritual», pero sí es más cercano y, a la vez, más universal, más visible y, simultáneamente, más interior.

Desde que Dios se hizo hombre, la humanidad, cada hombre, la historia, es el templo vivo de Dios vivo. Lo «pro-fano», lo que está fuera del templo, no existe más.

## II

## LA CONVERSIÓN AL PRÓJIMO

Los modos de presencia de Dios condicionan las formas de nuestro encuentro con él. Si la humanidad, si cada hombre es el templo vivo de Dios, a Dios lo encontramos

en el encuentro con los hombres, en el compromiso con el devenir histórico de la humanidad.

## 1. *Conocer a Dios es obrar la justicia*

El antiguo testamento es claro sobre la estrecha relación que existe entre Dios y el prójimo. Esa relación es lo propio del Dios de la Biblia. Despreciar al prójimo (Prov 14, 21), explotar al jornalero humilde y pobre, no pagar el salario a tiempo es ofender a Dios:

> No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que reside dentro de tus puertas. Le darás cada día su salario, sin dejar que el sol se ponga sobre esta deuda; porque es pobre, y para vivir necesita de su salario. Así no apelará por ello a Yahvé contra ti, y no te cargarás con un pecado (Dt 24, 14-15; cf. Éx 22, 21-23).

Esto se explica porque «quien se burla de un pobre, ultraja a su Hacedor» (Prov 17, 5).

Inversamente, conocer, es decir amar, a Yahvé es hacer justicia al pobre y al humillado. Al anunciar la nueva alianza, después de afirmar que Yahvé escribirá su ley en los corazones, Jeremías dirá: «Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: conozcan a Yahvé, pues todos ellos me conocerán» (31, 34). Pero Jeremías nos previene, con nitidez, en qué consiste conocer a Yahvé: «¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho! Hace trabajar de balde a su prójimo y no le paga su salario. El que dice: voy a edificarme una casa espaciosa y pisos ventilados, y le abre sus correspondientes ventanas; pone paneles de cedro y los pinta de rojo. ¿Eres acaso rey por tu pasión por el cedro? Tu padre ¿no comía y bebía?, pero hacía

justicia y derecho, eso está bien. ¿No es esto conocerme? oráculo de Yahvé» (22, 13-16). Donde hay justicia y derecho hay conocimiento de Yahvé, cuando aquellos faltan éste está ausente: «no hay fidelidad ni amor, ni conocimiento de Dios en esta tierra, sino perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre y más sangre» (Os 4, 1-2; cf. Is 1). Conocer a Yahvé, lo que en el lenguaje bíblico quiere decir amar a Yahvé, *es* establecer relaciones justas entre los hombres, *es* reconocer el derecho de los pobres. Al Dios de la revelación bíblica se le conoce a través de la justicia interhumana. Cuando ésta no existe Dios es ignorado, está ausente. «Dios está en todas partes» le dice el cura al sacristán de la novela de J. M. Arguedas: *Todas las sangres.* Y el sacristán que no sabe de metafísica, pero sí de injusticia y de opresión, replica con certera intuición bíblica: «¿Había Dios en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente maestro Bellido? ¿Dios está en el cuerpo de los ingenieros que están matando "La Esmeralda"? ¿De señor autoridad que quitó a sus dueños ese maizal...?» Por la misma razón se afirma en Medellín: «Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo» *(Documento de Paz).*

En cambio, si se hace justicia, si no se oprime al forastero, al huérfano y a la viuda «entonces yo me quedaré con ustedes en este lugar, en la tierra que di a sus padres desde siempre hasta siempre» (Jer 7, 7)[14]. Esta presencia de Yahvé es activa, él es el que «hace justicia a los oprimidos, da el pan a los hambrientos, Yahvé libera a los cautivos, Yahvé abre los ojos a los ciegos, Yahvé a los encorvados endereza, Yahvé protege al forastero, a la viuda y al huérfano sostiene. Ama Yahvé a los justos, pero el camino

[14] Cf. sobre este tema el excelente estudio de S. MOWINCKEL, *Die Erkenntnis Gottes bei den alltestamentlichen Propheten.* Oslo 1941.

de los impíos tuerce». Así «Yahvé reina para siempre» (Sal 146, 7-10).

Este encuentro con Dios en los gestos concretos hacia los demás, en particular los pobres, es tan profundo y rico, que partiendo de él los profetas harán la crítica — siempre válida — a todo culto puramente externo. Crítica que no es sino la otra fase de la que se hacía desde la afirmación de la trascendencia y universalidad de Yahvé. «¿A mí qué tanto sacrificio de ustedes?, dice Yahvé. Harto estoy de holocaustos de carneros... no sigan trayendo oblación vana: el humo de incienso me resulta detestable... Aunque menudeen la plegaria yo no oigo, sus manos están de sangre llenas... desistan de hacer el mal, aprendan a hacer el bien, busquen lo justo, den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano, aboguen por la viuda» (Is 1, 10-17). A Dios se le ama en el amor al prójimo: «¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero? — oráculo del Señor Yahvé —: desatar los lazos de la maldad, deshacer las correas del yugo, dar libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo. ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa? ¿Que cuando veas a un desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes?» (Is 58, 6-7). Sólo así Dios estará con nosotros, oirá nuestra oración, y le seremos gratos (Is 58, 9-11). Justicia y no sacrificios, reiterando el lazo que une el conocimiento de Dios y la justicia interhumana. Oseas nos dirá que Yahvé quiere conocimiento y no holocaustos: «¿Qué haré de ti, Efraín?, ¿qué haré de ti, Judá? ¡Su compasión es como nube mañanera, como rocío matinal que pasa! Por eso los he hecho trizas por los profetas, los he matado por las palabras de mi boca. Porque yo quiero compasión, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos» (6, 4-6). Com-padecer, sufrir con el oprimido, compartir su destino eso es conocer a Dios.

Si bien el prójimo, en los textos citados, es esencialmente un miembro de la propia comunidad judía, la aparición en ellos del forastero, que junto con la viuda y el huérfano constituyen una trilogía clásica, significa un esfuerzo por hacer saltar esos límites [15]. Sin embargo, el lazo entre el prójimo y Dios sufre un vuelco, se ahonda y universaliza, con la encarnación del Verbo. El célebre texto, tantas veces citado en los últimos años, de Mateo 25, 31-45, es el mejor testigo de ese doble proceso.

## 2. *Cristo en el prójimo*

La parábola del juicio final [16], que concluye el discurso escatológico de Mateo, parece resumir, para muchos, lo esencial del mensaje evangélico [17]. Los exegetas se alarman del uso que un gran número de teólogos hace del texto y de las consecuencias que se han comenzado a sacar para la vida cristiana. Algunos estudios han aparecido recientemente que, sin entrar en el fondo del debate, buscan tener en cuenta esta nueva problemática [18]. Muchos factores intervienen en la revalorización de este texto. Hay aquí un terreno fecundo de investigación para exegetas y teólogos.

---

[15] Cf. K. HRUBY, *L'amour du prochain dans la pensée juive:* NRT (1969) 493-516.

[16] Hablamos de «parábola» siguiendo el uso corriente, pero como se ha hecho notar, el texto de referencia es difícil de clasificar. Un malentendido, debido sobre todo al contexto, ha llevado a calificar de parábola esta visión escatológica: cf. Th. PREISS, *La vie en Christ.* Neuchâtel 1951, 77.

[17] Según R. Mehl para ciertos teólogos «el sumario del evangelio es Mateo 25, 31-45»: *La catholicité de l'église:* RHPR (1968) 369. Eso es, en efecto, lo que piensa un exegeta como W. Trilling, que escribe: «este fragmento es un compendio de la doctrina y de la reclamación de *todo el evangelio* en vista de un juicio»: *El evangelio según san Mateo* II. Barcelona 1970, 290. El subrayado es del autor. Es conocido el lugar central que este texto ocupa en las reflexiones de JOHN A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios.* Barcelona 1967, 104.

[18] Cf. J. WINANDY, *La scène du jugement dernier:* SE (1966) 170-186 LAMAR COPE, *Mt 25, 31-45 «The sheep and the goats» reinterpreted:* Novum Testamentum (1969) 32-44; J. C. INGELAERE, *La parabole du jugement derniet (Mt 25, 31-45):* RHPR 1 (1970) 23-60.

J. C. Ingelaere, autor del más extenso y minucioso de los trabajos mencionados en la nota precedente, hace observar que esta perícopa plantea dos cuestiones fundamentales: ¿quiénes son las naciones juzgadas por el Hijo del hombre?, y ¿quiénes son los «hermanos más pequeños» del Hijo del hombre? En función de estos dos interrogantes, Ingelaere distingue las tres líneas de interpretación de este texto que se han dado hasta el momento: juicio a todos los hombres —cristianos y no cristianos— según el amor al prójimo, en particular al más necesitado; otros ven aquí, más bien, un juicio a los cristianos en función de su comportamiento hacia los miembros más desfavorecidos de la propia comunidad (Orígenes, Lutero), y, finalmente, una minoría piensa que estamos ante un juicio a los paganos basado en su actitud hacia los cristianos. El autor opta netamente por la tercera interpretación. El estudio es acucioso y bien documentado, pero poco convincente. Las dos restricciones que opera esta exégesis si bien resuelven fácilmente algunas cuestiones menores (por ejemplo, la ignorancia de Cristo que parece encerrar la pregunta ¿cuándo te dimos de comer, etc.?) van contra el sentido obvio del texto y del contexto que subrayan la universalidad del juicio y el carácter central y universal también de la caridad[19]. En realidad se trata de revivir una vieja tesis de H. J. Holtzmann[20], apenas mencionado por Ingelaere, y que M.-J. Lagrange, apoyándose en Loisy, Wiss y Wellhausen, calificaba ya de «extraño contrasentido»[21]. La mayor parte de los exegetas optan por lo que Ingelaere considera la primera interpretación. La expre-

[19] Entre otras cosas si la interpretación de Ingelaere fuese exacta, el amor del que habla Mateo sólo podría ser practicado por paganos en contacto con cristianos.

[20] *Die Synoptiker*. Tübingen [3]1901.

[21] *Évangile selon saint Mathieu*. Paris [5]1941, 485. La posición de Lagrange es, por lo demás, bastante compleja: el juicio es universal pero la enseñanza se dirige, en primer lugar, a los cristianos: «todo el mundo comparece en el juicio, pero Cristo no se ocupa posteriormente sino de sus discípulos».

sión henoquiana «todas las naciones» (v. 32), es considerada como teniendo «un sentido claramente universal»[22], ella abarca, según H. Mühlen, «no a los paganos, distinguidos de los judíos o de los cristianos, sino efectivamente a todos los hombres: paganos, judíos y cristianos»[23]. De otro lado, hay también un amplio consenso sobre la universalidad del contenido de la expresión: «los más pequeños de mis hermanos» (v. 40). Así son designados «todos los necesitados, cualesquiera que ellos sean y no solamente los cristianos»[24].

En esta línea interpretativa situaremos nuestra reflexión. El pasaje es rico en enseñanzas. Partiendo de él y en la perspectiva que nos interesa aquí, quisiéramos hacer hincapié en tres puntos: el acento puesto en la comunión y la fraternidad como el sentido último de la existencia humana, la insistencia en un amor que se da en gestos concretos marcando una primacía del «hacer» sobre el simple «saber»[25], y la revelación de la necesaria mediación humana para llegar al Señor.

El hombre está destinado a la total comunión con Dios y a la más completa fraternidad con los demás hombres.

---

[22] W TRILLING, *Das wahre Israel* Studien zur Theologie des Matthaus-Evangeliums Munchen 1964, 26 Cf del mismo autor *El evangelio según san Mateo* II, 290

[23] H MUHLEN, *L'Esprit dans l'église* I, 149 Cf también J SCHMID, *Das Evangelium des Matthaus* Ratisbon 1952, 352 s, citado por H MUHLEN, *l c*, y G STRECKER, *Der Weg der Gerichtigkeit* Untersuchung zur Theologie des Matthaus Gottingen 1962, 218 y 219

[24] P BONNARD, *L evangile selon saint Mathieu* Neuchâtel 1963, 367 (El Hijo del hombre se ha solidarizado con aquellos que tienen *objetivamente*, necesidad de ayuda, cualesquiera que sean, por los demás, sus disposiciones subjetivas. No se dice que esos hambrientos, esos extranjeros, esos prisioneros sean cristianos El Hijo del hombre ve su hermano en todo necesitado Su amor de pastor de Israel quiere solidarizarse con toda la miseria humana en su inmensidad y profundidad Th PREISS, *La vie en Christ*, 82, cf también J JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* Verbo Divino - Sígueme, Estella - Salamanca ²1971, 253 s, W TRILLING, *El evangelio segun san Mateo* I, 293 y J DUPONT, *La iglesia y la pobreza*, en *La iglesia del Vaticano II* I Barcelona 1966, 427

[25] Th Preiss ha hecho notar que para el verbo «hacer» (cf vv 40, 44) Jesús ha debido usar el verbo arameo *'abad* que significa al mismo tiempo «hacer» y «servir» citado por P BONNARD, *o c*, 366

> Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor (1 Jn 4, 7-8).

Eso es lo que Cristo vino a revelarnos. Salvarse es alcanzar la plenitud del amor, es entrar en el circuito de caridad que une a las personas trinitarias: es amar como Dios ama. El camino que lleva a esa plenitud no puede ser otro que el del amor mismo, el de la participación en esa caridad, el de aceptar, explícita o implícitamente, decir con el Espíritu: «*Abbá,* Padre» (Gál 4, 6). Aceptación que es el fundamento último de toda fraternidad entre los hombres. El pecado es rehusar el amor, la comunión y la fraternidad, es decir rechazar, desde ahora, el sentido mismo de la existencia humana. El texto de Mateo es exigente: «Cuanto dejaron de hacer con uno de éstos más pequeños, también conmigo dejaron de hacerlo» (v. 45). Abstenerse de servir es ya negarse a amar, omitir una acción en favor de otro es tan culpable como rechazarlo expresamente. Esa misma idea la encontraremos más tarde en Juan: «Quien no ama permanece en la muerte» (1 Jn 3, 14). La parábola del buen samaritano termina con la famosa inversión que hace Cristo al interrogante inicial. Le preguntaron «¿quién es mi prójimo?», y cuando todo hacía pensar que prójimo es el herido que se halla al borde del camino, Cristo preguntó «¿quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?» (Lc 10, 29 y 36). Prójimo fue el samaritano que se *aproximó* al herido y *lo hizo su próximo.* Prójimo, como se ha dicho, no es aquel que yo encuentro en mi camino, sino aquel en cuyo camino yo me pongo. Aquel a quien yo me acerco y busco activamente. Los demás aspectos de la vida cristiana cobran significación si están animados por la caridad, de otro modo son simplemente, como dice Pablo, actos vacíos (cf. 1 Cor 13). Es por eso

que el texto de Mateo nos dice que, en definitiva, seremos juzgados por nuestro amor a los hombres, por nuestra capacidad de crear condiciones fraternales de vida. En una perspectiva profética, el juicio («crisis») se hará, según Mateo, en base a la nueva ética que surge de ese principio universal del amor[26].

Pero esta caridad sólo existe en gestos concretos (dar de comer, de beber, etc.)[27], ella se da necesariamente en el tejido de las relaciones entre los hombres. «La fe sin obras es estéril» (Sant 2, 20). Conocer a Dios es obrar la justicia: «Si saben que él es justo, reconozcan que todo el que obra justicia es nacido de él» (1 Jn 2, 29). Pero la caridad no existe al lado o por encima de los amores humanos, no es «lo más sublime» de que un hombre es capaz, en tanto que gracia que se superpone al amor humano. La caridad es el amor de Dios en nosotros, y no existe fuera de nuestras posibilidades humanas de amar, de forjar un mundo justo y fraterno, de «crear lazos» como dice Saint-Exupéry.

> Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra, ni de boca, sino con obra y según la verdad (1 Jn 3, 17-18).

Amándonos como hombre, Cristo nos revela el amor del Padre. La caridad, amor de Dios por los hombres, se da encarnada en el amor humano: de padres, espo-

---

26 Se ha hablado, por ello, de «profecía ética»: P. BONNARD, *o c.*, 366). De este «primado de la exigencia ética», G. Strecker saca algunas consecuencias para la eclesiología: «Los elegidos de todas las naciones son reunidos y sin prestar atención a su pertenencia a la comunidad son juzgados sólo según la escala de las buenas obras». Así pues, «Iglesia y mundo son equiparados», ambos «se presentan en este punto del tiempo como dimensiones complejas, abarcando buenos y malos y presuponiendo la responsabilidad del hombre sobre su actuar». Esto no impide, sin embargo, que «la comunidad del Señor sea la representante legítima y auténtica de la exigencia escatológica en el mundo»: *Der Weg der Gerichtigkeit,* 218 y 219.

27 Cf. Is 58, 7; Job 31, 17.19.21; Ez 18, 7.16.

sos, hijos, amigos, y lo lleva a su plenitud. El samaritano se acerca al herido que está al borde del camino no por un frío cumplimiento de una obligación religiosa, sino porque se le «revuelven las entrañas» (eso es lo que significa literalmente el verbo *splankhnizein* usado en Lc 10, 33 (cf. Lc 1, 78; 7, 13; 15, 20), porque su amor por ese hombre se hace carne en él [28].

El film «Nazarín» de L. Buñuel ilustra excelentemente lo que intentamos expresar. En una primera lectura (que en general coincide con la primera visión...) estamos, y somos invitados a identificarnos con él, ante un sacerdote evangélico, pobre y contrario al orden eclesiástico establecido. Entregado enteramente, por amor a Dios, a hacer el bien, Nazarín parece descubrir paulatinamente la inutilidad y el fracaso de la caridad. Y en un momento dado la luz se hace en su mente: el amor a Dios es una ilusión, sólo cuenta el amor al hombre. La enigmática secuencia final subrayaría esta revelación del hombre libre de engañosas mediaciones religiosas. El esquema parece claro, es por ello que ha podido ser citado como ejemplo de la tendencia «horizontalista» de nuestro tiempo [29]. No obstante, una segunda lectura nos revela que, en verdad, la caridad de Nazarín no existió jamás. Todo lo hacía «por deber». Nunca amó realmente con amor humano, como hombre de carne y hueso. Nunca se le removieron las entrañas. Más le importaba el acto de caridad que *él* hacía, que el *hombre* concreto a quien ese acto iba dirigido. Buñuel se complace cruelmente en mostrarnos las consecuencias desastrosas que esos gestos de caridad acarrean, así como la indiferencia de Nazarín respecto de ellas. Nazarín pasa por este mundo como si no estuviera en él (el actor que lo representa subraya muy bien esta actitud

---

[28] Cf. UNEC, *Caridad y amor humano*. Lima 1966.

[29] Y.-M. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*. Sígueme. Salamanca 1970, 83.

«recitando» su papel). De otro lado, Buñuel opone sutil pero persistentemente la «caridad» de Nazarín al amor humano pleno de vitalidad de otros personajes, y muestra que todo lo que Nazarín es capaz de hacer por amor a Dios, los demás son capaces de hacerlo por amor al hombre (por ejemplo, la secuencia del pueblo atacado por el cólera). Esa indiferencia y esta oposición es reveladora: la caridad de Nazarín es ajena al amor humano. Es una caridad desencarnada y, por ello, inexistente. Entonces, ¿desplazamiento del amor a Dios al «simple» amor humano? No. Descalificación de una pretendida caridad que se sitúa por encima del amor verdadero por los hombres. Es por esto que, sea o no la intención del realizador, Nazarín está en buen camino: sólo encontrará el auténtico amor a Dios a través de un acercamiento real y concreto a los hombres [30]. Al Dios que testimonian «cristianos» como Nazarín, se dirige el doloroso reclamo del verso de César Vallejo: «Dios mío, si tú hubieras sido hombre, hoy supieras ser Dios» [31]. La lección de Buñuel (ese «ateo por la gracia de Dios», como él mismo dijo alguna vez) es paradójica pero fecunda: no hay, en definitiva, nada más «horizontalista» que una caridad sin color, ni sabor humano.

Esto último nos lleva a la tercera idea que queríamos subrayar a propósito del texto de Mateo: la mediación humana para llegar a Dios [32]. No basta, en efecto, decir que el amor a Dios es inseparable del amor al prójimo. Es necesario afirmar, además, que el amor a Dios se ex-

---

[30] ¿Es ésa la perspectiva que abre la secuencia final? ¿Nazarín, en medio de la ruta, llevando en sus manos la prueba material de un acto de amor humano y desinteresado, reemprende el camino, vuelve a comenzar su vida? Es imposible no pensar en la última escena del film de Fellini, *Las noches de Cabiria.*

[31] «Los dados eternos» en *Los heraldos negros.*

[32] «Esta historia humana es pues la única manera de llegar a Dios». E. SCHILLEBEECKX, *La nueva imagen de Dios, la secularización y el futuro del hombre en la tierra,* en *Dios, futuro del hombre.* Sígueme, Salamanca ²1971, 181-221.

presa ineludiblemente *en* el amor al prójimo [33]. Más todavía, a Dios se le ama en el prójimo: «Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 20). Amar al hermano, a todo hombre, es una mediación necesaria e insoslayable del amor a Dios, *es* amar a Dios: «a mí me lo hicieron... a mí me lo negaron». En su profunda homilía con ocasión de la clausura del concilio, Pablo VI, partiendo del texto de Mateo que comentamos decía que «para conocer a Dios es necesario conocer al hombre»; y resume el objetivo del concilio en «una enérgica y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, *por la vía del amor fraterno,* a aquel Dios «de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes, a quien volver es renacer, en quien habitar es vivir» (san Agustín, PL 32, 870) [34].

J. C. Ingelaere examina las diferentes explicaciones dadas a propósito de la identificación de Cristo y el prójimo: la que él califica de orden místico y que se «limita a constatar y contemplar este lazo misterioso entre Cristo y los pobres» (A. Durand, T. H. Robinson); la que ve en el Hijo del hombre el hombre ideal, el arquetipo de la nueva humanidad «ya presente en cada individuo» (J. Héring); la que considera que el Hijo del hombre se identifica a los hombres «por un acto de sustitución» (Th. Preiss); la que ve en el Hijo del hombre una «realidad colectiva» (T. W. Mason); finalmente hay quienes creen ver en esa identificación un simple modo de expresión destinado a

---

[33] Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano.* Barcelona 1969, 114.

[34] Homilía del 7 de diciembre de 1965 en *Juan XXIII y Pablo VI explican el concilio.* Bilbao 1967, 322. A propósito de Miq 6, 8, A. Gelin escribe: «No cabe duda de que la expresión está orientada al amor fraterno. En el antiguo testamento se prepara ya la fórmula de Gál 5, 14: amando a los hermanos se llega a Dios»: *La sainteté de l'homme selon l'ancien testament:* BUC 19 (1957) 45.

hacer percibir el «alcance cristológico» del amor al prójimo (G. Gross). Ingelaere descarta una a una esas explicaciones, y en coherencia con su tesis que restringe «los más pequeños» a los cristianos, considera que el Señor está representado en la tierra por sus discípulos (cf. Mt 10, 40) y que Cristo está presente en la comunidad cristiana (cf. Mt 18, 20).

> Esta relación —concluye el autor— es tan íntima que todo acto practicado hacia los discípulos es un acto hecho en favor del Hijo del hombre presente en medio de ellos: ella es «simpatía», en el sentido más fuerte del término [35].

Pero, en realidad, esta conclusión vale no sólo para los cristianos, sino para todo hombre que, de un modo u otro, acoge en el fondo de su corazón, la palabra del Señor. La presencia de Dios en la humanidad, en cada hombre, que se expresa, por ejemplo, en la noción de templo, evocada anteriormente, nos parece más fecunda y más rica en consecuencias [36]. Es en el templo donde encontramos a Dios. Pero se trata de un templo de piedras vivas, de hombres estrechamente relacionados entre ellos, que hacen juntos la historia y se forjan a sí mismos. Dios se revela en la historia, y es también en ella donde se realiza

---

[35] J. C. Ingelaere, *La parabole du jugement dernier (Mt 25, 31-45)*: RHTR 1 (1970) 56-59.

[36] H. Mühlen explica esta identificación de Cristo con los pobres valiéndose de su idea, del «gran yo». Con esta expresión se refiere el autor a lo que otros llaman la «personalidad corporativa», noción que parece desprenderse del antiguo testamento. Para Mühlen estamos acá ante la «noción central de la Biblia» *(L'Esprit dans l'église* I, 118), ella expresa una relación especial de solidaridad entre el individuo y la comunidad y tendría tres elementos: «a) el yo primitivo fuente de una comunidad; b) la comunidad misma; c) la unidad real entre los dos» *(ibid.,* 122). La comunidad «es realmente recapitulada en el yo individual que la origina, y, de otro lado, la comunidad es la "irradiación" y la "expansión" histórica de ese yo individual» *(ibid.,* 134). La mejor expresión de esta noción del «gran yo» sería el «Hijo del hombre» (Dan 7, 13). Mateo 25, 31-45 se refiere juntamente al Hijo del hombre: Cristo se identificaría con los pobres y formaría con ellos «una unidad que difícilmente puede comprenderse fuera de la concepción veterotestamentaria del «gran yo» *(ibid.,* 143). No hay pues ni sustitución, ni representación, sino identificación entre Cristo y el pobre

nuestro encuentro con su palabra hecha carne. Cristo no es un individuo privado, el lazo que mantiene con todos los hombres le hace jugar un papel singular en la historia[37]. El templo de Dios es la historia humana, lo «sagrado» sale de los estrechos límites de los lugares de culto[38]. Encontramos al Señor en nuestros encuentros con los hombres, en particular los más pobres, marginados y explotados por otros hombres. Un gesto de amor hacia ellos es un gesto hacia Dios.

Es por eso que Congar habla del «sacramento del prójimo», en tanto que realidad visible que nos revela y permite acoger al Señor:

> Hay una realidad privilegiada que sirve de signo paradójico de Dios, en relación al cual los hombres pueden declarar su orientación profunda es el prójimo ¡El sacramento del prójimo! [39]

«El suertero que grita "la de a mil" —escribía Vallejo en otro verso—, contiene no sé qué fondo de Dios»[40]. Pero todo hombre es un suertero que nos ofrece «la de a mil»: nuestro encuentro con ese Dios que está en el fondo, en lo más íntimo de cada hombre[41].

No obstante, el prójimo no es una ocasión, un instrumento para una aproximación a Dios[42], se trata de un

---

[37] Cr las reflexiones de h DUQUOC, *Cristología* I El hombre Jesús Sígueme, Salamanca [2]1971, 284-369

[38] Cf J L SEGUNDO, *Desarrollo y subdesarrollo polos teológicos* PD 43 (1970) 76 80

[39] Y M CONGAR, *Amplio mundo mi parroquia* Estella 1965, 173 Congar ve en esto el fundamento de la posibilidad de salvación universal «Es el terreno, podría decirse, del incógnito de Dios se le encuentra realmente, se dialoga realmente con él, pero no se llama Dios, no se sabe que es el» *(ibid* , 168) J Alonso Hernández estudia el «valor sacramental de la historia» en *Teología y desarrollo* Lima 1969 184-191

[40] «La de a mil» en *Los heraldos negros*

[41] Cf sobre estos temas los análisis de E LEVINAS, *Totalité et infini* La Haye 1961, 168 195

[42] «Amar al hombre no como un instrumento, sino como primer termino hacia el supremo término trascendente principio y razón de todo amor» Pablo VI, homilía del 7 de diciembre de 1965, en *o c* , 322

auténtico amor al hombre por el hombre mismo, y no, como dice esa bien intencionada pero ambigua y maltratada expresión «por amor a Dios». Ambigua y maltratada porque muchos parecen interpretarla en un sentido que olvida que el amor a Dios se expresa en un verdadero amor por él. Sólo así podrá haber un real encuentro con él. Que mi gesto hacia el otro sea al mismo tiempo gesto hacia Dios, no sólo no le quita verdad y concreción, sino que lo hace aún más cargado de significación y de repercusiones.

Hay que evitar, además, caer en una caridad de tipo individualista. Como se ha observado con insistencia en los últimos años, el prójimo no es sólo el hombre tomado individualmente. Es, más bien, el hombre considerado en la urdimbre de las relaciones sociales. Es el hombre ubicado en sus coordenadas económicas, sociales, culturales, raciales. Es, igualmente, la clase social explotada, el pueblo dominado, la raza marginada. Las masas son también nuestro prójimo, como dice M.-D. Chenu[43]. Esto nos lleva lejos del lenguaje privatizante del encuentro yo-tú. La caridad es, hoy, una «caridad política» según la expresión de Pío XII. En efecto, dar de comer o de beber es en nuestros días un acto político: significa la transformación de una sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian de la plusvalía del trabajo de los más. Transformación que debe por lo tanto ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa sociedad: la propiedad privada de los medios de producción.

En el encuentro con los hombres se da nuestro encuentro con el Señor, sobre todo en el encuentro con aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han des-

---

[43] Cf. igualmente J. CARDONNEL, *Dieu et l'urgence des masses* Esprit (1968) 661-676; H. Assmann piensa que en un mundo «que se socializa cada vez más somos llamados a retomar el primado bíblico del pueblo sobre el individuo»: *Fe y promoción humana* PD 36 (1969) 181.

figurado el rostro humano y no tienen ni «apariencia ni presencia», y son «desecho de hombres» (Is 53, 2-3). Aquellos que, marginados, han forjado una verdadera cultura, en cuyos valores hay que entrar si se quiere llegar a estos hombres [44]. Por ellos pasa la salvación de la humanidad, ellos son los portadores del sentido de la historia y «los herederos del reino» (Sant 2, 5). Nuestra actitud hacia ellos, o mejor, nuestro compromiso con ellos dirá si orientamos nuestra existencia en conformidad con la voluntad del Padre. Esto es lo que Cristo nos revela identificándose con el pobre en el texto de Mateo [45]. Sobre esta base habría que construir esa teología del prójimo que nos falta todavía [46].

## III

## UNA ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACIÓN

Situarse en la perspectiva del reino es participar de la lucha por la liberación de los hombres oprimidos por otros

---

[44] Cf al respecto, y para el caso de Méjico y Puerto Rico, los trabajos de OSCAR LEWIS, *Five families Mexican Case Studies in the Culture of poverty* New York 1959, y *La vida* New York 1968 Cf también los estudios de P Freire

[45] Es conocida esa poesía de León Felipe que gustaba al «Che» Guevara y que recopiada fue hallada entre sus papeles, razón por la cual algunos se la atribuyeron a él

«Cristo, te amo
no porque bajaste de una estrella
sino porque me descubriste
que el hombre tiene sangre,
lágrimas
congojas
llaves
herramientas
para abrir las puertas cerradas de la luz
¡Sí! tú nos enseñaste que el hombre es Dios
un pobre Dios crucificado como tu
y aquél que está a tu izquierda en el Gólgota
el mal ladrón
¡también es Dios!»

[46] Cf J M GONZALEZ RUIZ, *Pobreza evangélica y promoción humana* Barcelona 1966, 87

hombres. Esto es lo que han comenzado a vivir muchos cristianos al comprometerse con el proceso revolucionario latinoamericano. Si esta opción parece alejarlos de la comunidad cristiana es porque muchos en ella, empeñados en domesticar la buena nueva, los ven como miembros díscolos y hasta peligrosos. Si no siempre saben expresar en términos apropiados las motivaciones profundas de su compromiso, es porque la teología que recibieron —y que comparten con otros cristianos— no ha forjado las categorías necesarias para traducir esa opción que busca situarse en forma creadora frente a las nuevas exigencias del evangelio y del pueblo expoliado y oprimido de este subcontinente. Pero en sus compromisos e incluso en sus intentos de explicación hay más inteligencia de la fe, más fe, más fidelidad al Señor que en la doctrina (así prefieren llamarla) «ortodoxa» de los círculos cristianos bien pensantes [47]. Doctrina apuntalada con medidas de autoridad y publicitada gracias a grandes medios de comunicación social, tan estática y desvitalizada que ni siquiera tiene fuerza para alejarse del evangelio. El evangelio es el que la abandona.

Pero las categorías teológicas no son suficientes. Es necesaria una actitud vital: global y sintética, que informe la totalidad y el detalle de nuestra vida. Una «espiritualidad» [48]. La espiritualidad, en el sentido estricto y hondo

[47] Basta leer a Camilo Torres o Néstor Paz Zamora (para no citar sino a dos que han dejado algo escrito) para convencerse de ello. Mal harían los teólogos, chocados por ciertas deficiencias de expresión, en desentenderse de estos esfuerzos por desentrañar lo que la palabra del Señor dice al hombre en el contexto latinoamericano.

[48] A. Gaete hacía notar, hace poco, la necesidad de una «espiritualidad de la liberación»: *Definición e indefinición de la iglesia en política:* Mensaje (agosto 1970) 375. Cf. el intento de A. PAOLI, *Diálogo de la liberación.* Buenos Aires 1970. El poeta Ernesto Cardenal nos ofrece un conjunto de profundos *Salmos* (Buenos Aires 1969), que buscan y cantan la liberación en medio de las formas modernas de la opresión y de la explotación del hombre por el hombre. Cf. también las interesantes consideraciones de G. Arroyo sobre las «comunidades rebeldes»: *Rebeldía cristiana y compromiso comunitario:* Mensaje 167 (1968) 78-83.

del término, es el dominio del Espíritu. Si «la verdad nos hará libres» (Jn 8, 32), el Espíritu que «nos llevará a la verdad completa» (Jn 16, 3), nos conducirá a la libertad plena. A la libertad de todo lo que nos impide realizarnos como hombres e hijos de Dios, y a la libertad para amar y entrar en comunión con Dios y con los demás. Nos llevará por el camino de la liberación, porque «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17).

Una espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el evangelio. Una manera precisa de vivir «ante el Señor» en solidaridad con todos los hombres, «con el Señor» y ante los hombres. Ella surge de una experiencia espiritual intensa, que luego es tematizada y testimoniada. Esa experiencia, en función de un compromiso con el proceso de liberación la están comenzando a hacer algunos cristianos. Las experiencias de generaciones anteriores están allí para respaldarla, pero también, hoy sobre todo, para hacerle ver que debe recorrer una senda inédita. Al hoy de la historia y del evangelio, corresponde un presente de la experiencia espiritual que no puede ser escamoteado. Una espiritualidad signifia una reórdenación de los grandes ejes de la vida cristiana en función de ese presente. Lo nuevo está en la síntesis que opera, en provocar la profundización de ciertos temas, en hacer saltar a la superficie aspectos desconocidos u olvidados, y, sobre todo, en la forma como todo eso es hecho vida, oración, compromiso, gesto.

La verdad es que un cristianismo, vivido en el compromiso con el proceso liberador, presenta problemas propios que no pueden descuidarse y encuentra escollos que es necesario superar. Para muchos, el encuentro con el Señor, en esas condiciones, puede desaparecer en beneficio de lo que él mismo suscita y alimenta: el amor al hombre. Un amor, entonces, que ignorará toda la plenitud que él encierra. La dificultad es real. Pero las pistas de solución

deben nacer en el corazón mismo del problema. De otro modo, será un remiendo más, un nuevo impase. Ése es el desafío que enfrenta una espiritualidad de la liberación. Allí donde la opresión y la liberación del hombre parecen hacer olvidar a Dios —a un Dios tamizado por nuestra propia y larga indiferencia ante esas cuestiones— debe brotar la fe y la esperanza en aquel que viene a arrancar de raíz la injusticia y a aportar, en forma imprevisible, la liberación total. Se trata de una espiritualidad que ose echar sus raíces en el suelo constituido por la situación de opresión-liberación.

Una espiritualidad de la liberación estará centrada en una *conversión* al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada, al país dominado. Nuestra conversión al Señor pasa por ese movimiento. La conversión evangélica es, en efecto, la piedra de toque de toda espiritualidad. Conversión significa una transformación radical de nosotros mismos, significa pensar, sentir y vivir como Cristo presente en el hombre despojado y alienado. Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente. No sólo con generosidad, sino también con análisis de situación y con estrategia de acción. Convertirse es saber y experimentar que, contrariamente a las leyes del mundo de la física, sólo se está de pie, según el evangelio, cuando nuestro eje de gravedad pasa fuera de nosotros.

La conversión es un proceso permanente, en el que muchas veces los impases a que llegamos nos llevan a desandar el camino hecho y empezar nuevamente. De nuestra disponibilidad para hacerlo, de nuestra infancia espiritual depende la fecundidad de nuestra conversión. Toda conversión implica una ruptura, quererla hacer sin conflictos es engañarse y engañar a los demás: «El que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí».

Pero no se trata de una actitud intimista y recoleta, nuestro proceso de conversión está condicionado por el medio socio-económico, político, cultural, humano en que se desarrolla. Sin un cambio en esas estructuras no hay auténtica conversión. Se trata de una ruptura con nuestras categorías mentales, con la forma de relacionarnos con los demás, con nuestro modo de identificarnos con el Señor, con nuestro medio cultural, con nuestra clase social, es decir, con todo aquello que trabe una solidaridad real y profunda con aquellos que sufren, en primer lugar, una situación de miseria e injusticia. Sólo así, y no en pretendidas actitudes puramente interiores y espirituales, surgirá el «hombre nuevo» de entre los escombros del «hombre viejo».

El cristiano no ha hecho suficientemente su conversión al prójimo, a la justicia social, a la historia. No ha percibido todavía, con la claridad deseada, que conocer a Dios *es* obrar la justicia. Aún no vive *en un solo gesto* con Dios y con los hombres. No se sitúa, todavía, en Cristo sin pretender evadirse de la historia humana concreta. Queda por recorrer el camino que lo lleve a buscar efectivamente la paz del Señor en el corazón de la lucha social.

Una espiritualidad de la liberación debe estar impregnada de una vivencia de *gratuidad.* La comunión con el Señor y con todos los hombres, es, ante todo, un don. De ahí la universalidad y la radicalidad de la liberación que él aporta. Un don que lejos de ser un llamado a la pasividad exige una actitud vigilante. Es uno de los temas bíblicos más constantes: el encuentro con el Señor supone atención, disposición activa, trabajo, fidelidad a su voluntad, fructificación de los talentos recibidos. Pero saber que en la raíz de nuestra existencia personal y comunitaria se halla el don de la autocomunicación de Dios, la gracia de su amistad, llena de gratuidad nuestra vida. Nos hace

ver como un don nuestros encuentros con otros hombres, nuestros afectos, todo lo que en ella nos sucede. Sólo se ama auténticamente cuando hay entrega gratuita, no condicionada, no coactada. Sólo el amor gratuito va hasta la raíz de nosotros mismos y hace brotar desde allí un verdadero amor.

La oración es una experiencia de gratuidad. Ese acto «ocioso», ese tiempo «desperdiciado» nos recuerda que el Señor está más allá de las categorías de lo útil y lo inútil[49]. Dios no es de este mundo. La gratuidad de su don, creadora de necesidades profundas, nos libera de toda alienación religiosa y, en última instancia, de toda alienación. El cristiano comprometido en el proceso revolucionario latinoamericano tiene que encontrar los caminos de una oración auténtica y no evasiva. No puede negarse que hay al respecto una crisis y que fácilmente nos deslizamos en callejones sin salida[50]. Son muchos los que con nostalgia y en el «exilio», evocando años anteriores de su vida pueden decir con el salmista: «Yo me acuerdo, y mi alma se me derrama dentro, cómo iba a la tienda admirable, a la casa de Dios, entre los gritos de júbilo y de loa, y el gentío festivo» (Sal 42,5). Pero no se trata de volver atrás; nuevas experiencias, nuevas exigencias han hecho intransitables algunos senderos familiares y tranquilizadores y han hecho tomar itinerarios en los que esperamos que sea posible decirle un día al Señor con Job: «Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos» (42,5). El único Dios creíble, diría con razón Bonhoeffer, es el Dios de los místicos. Pero no es un Dios sin relación con la historia humana. Al contrario. Si bien es verdad, como lo recordábamos con insistencia en el párrafo precedente,

---

[49] Cf. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Dios es gratuito, pero no superfluo* Madrid 1970.

[50] Esto ha sido señalado lúcidamente en el documento de *Pastoral de élites*, en *Medellín*, 126

que es necesario pasar por el hombre para llegar a Dios, es igualmente cierto que el «paso» por ese Dios gratuito me despoja, me desnuda, universaliza y hace gratuito mi amor por los demás. Ambos movimientos se exigen dialécticamente y se enrumban hacia una síntesis. Esta síntesis se da en Cristo, en el Dios-hombre encontramos a Dios y al hombre. En Cristo el hombre da una faz humana a Dios y Dios da una faz divina al hombre[51]. Sólo así podremos comprender que la «unión con el Señor», que proclama toda espiritualidad, no sea una separación para con el hombre: para llegar a esa unión hay que pasar por éste, y ella, a su vez, me hace encontrar más plenamente al hombre. Con esto no se busca «equilibrar» lo dicho anteriormente, pero sí ahondarlo y verlo en toda su significación.

Esta conversión al prójimo, y en él al Señor, esta gratuidad que me permite encontrar con plenitud a los demás, este único encuentro fundador de la comunión de los hombres entre ellos y de los hombres con Dios, es la fuente de la *alegría* cristiana. Alegría que nace del don ya recibido y todavía esperado, y que se expresa en el presente, pese a la dureza y a las tensiones de la lucha por la construcción de una sociedad justa. Todo anuncio profético de la liberación total viene acompañado de una invitación a participar en el gozo escatológico: «Y será Jerusalén mi alegría y mi pueblo mi gozo» (Is 65, 19). Alegría que debe llenar nuestra existencia, haciéndonos atentos tanto al don de la liberación integral del hombre y de la historia, como al detalle de nuestra vida y de la de los demás.

Ese gozo no debe amortiguar nuestro compromiso por el hombre que vive en un mundo de injusticia, ni tiene por qué llevarnos a la conciliación fácil y a bajo precio.

---

[51] Si Vallejo tenía razón cuando decía: «Dios mío, si hubieras sido hombre, hoy supieras ser Dios», podría igualmente afirmarse: «si hubieras sido Dios, hoy supieras ser hombre».

Por el contrario. Nuestra alegría es pascual, garantizada por el Espíritu (Gál 5, 22; 1 Tim 1, 6; Rom 14, 17), pasa por el conflicto con los grandes de este mundo y la cruz para llegar a la vida. Por eso la celebramos en el presente recordando la pascua del Señor. Recordar a Cristo es creer en él. Y esa celebración es una fiesta (Ap 19, 7)[52]. Una fiesta de la comunidad cristiana, de aquellos que confiesan explícitamente a Cristo como Señor de la historia, como liberador de los oprimidos. Esa comunidad es lo que se ha llamado el templo chico por oposición al templo grande de la historia humana[53]. Sin respaldo comunitario no es posible ni el surgimiento ni la vivencia de una nueva espiritualidad.

El Magnificat podría expresar muy bien esta espiritualidad de la liberación. Texto de acción de gracias por los dones del Señor, expresa humildemente la alegría de saberse amado por él: «Exulta de júbilo mi espíritu en Dios mi salvador, porque ha mirado la humildad de su siervo... porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso» (Lc 1, 47-49). Pero al mismo tiempo es uno de los textos de mayor contenido liberador y político del nuevo testamento. Esa acción de gracias y esa alegría están estrechamente ligadas a la acción de Dios liberando a los oprimidos y humillando a los poderosos: «Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos» (52-53). El futuro de la historia está en la línea del pobre y del expoliado. La liberación auténtica será obra del oprimido mismo, en él el Señor salva la historia. La espiritualidad

---

52 Cf. las excelentes consideraciones de H. Cox, *Las fiestas de locos*. Taurus, Madrid 1972.

53 CONRADO EGGERS LAN, *Cristianismo y nueva ideología* Buenos Aires 1968, 47-48, citado por J. L. SEGUNDO, *Desarrollo y subdesarrollo. polos teológicos*· PD 43 (1970) 79.

de la liberación tendrá como punto de partida la espiritualidad de los *'anawim*[54].

Más que teologías son los testimonios vividos los que señalarán, que están señalando ya, el rumbo de una espiritualidad de la liberación. En esa tarea está empeñada, en América latina, lo que en páginas atrás llamábamos una «primera generación cristiana».

[54] Cf. infra, capítulo 13. «Más aún — se dice en el *Mensaje de los obispos del tercer mundo* —, los cristianos y sus pastores deben saber reconocer la mano del Todopoderoso en los acontecimientos que, periódicamente, deponen a los poderosos de sus tronos y elevan a los humildes, devuelven a los ricos con las manos vacías y sacian a los hambrientos»: *Signos,* 22.

# 11

# ESCATOLOGÍA Y POLÍTICA

EL compromiso por la creación de una sociedad justa, y en última instancia por un hombre nuevo, supone una confianza en el futuro. Es una acción abierta hacia lo que advendrá. ¿Qué significa esta *novedad* a la luz de la fe?

Se subraya con frecuencia el rasgo del hombre contemporáneo que consiste en vivir en función del mañana, orientado hacia el porvenir, fascinado por lo que todavía no es. La situación espiritual del hombre de hoy está cada vez más determinada por la maqueta del hombre de mañana. La conciencia que el hombre tiene de sí mismo está hecha en gran parte de la conciencia de que superará lo que es actualmente y de que está entrando en una nueva era [1], en un mundo «a la segunda potencia», hecho de mano de hombre [2]. Se está a la expectativa de una epifanía del hombre, de una «antropofanía». La historia no es más —como para los griegos— una «anamnesis», un recuerdo. Es más bien una proyección hacia el futuro. El mundo contemporáneo es un mundo de posibilidades latentes, de expectativas. La historia parece haber apresurado su paso.

---

1 Cf. el excelente artículo de K. Rahner que data ya de algunos años: *Unterwegs zum neuen Menschen:* WW 16 (1961) 807 819 (reproducido en *Escritos de teología* V, 157-177). Y más recientemente, H. COX, *On not leaving it to the snake,* 91-150.

2 K. RAHNER, *La nouvelle terre,* en *Ecrits théologiques* X. Bruges 1970, 113.

La confrontación del presente con el porvenir vuelve al hombre impaciente.

Pero ¿no estaremos trazando un cuadro idealizado, válido quizá para otras latitudes pero no para América latina? Es inexacto, en efecto, tomar este diseño como una descripción cabal de la situación que se vive en el subcontinente. En grandes sectores del pueblo latinoamericano hay una fijación al tiempo parado que los lleva a sobrevalorarlo. Esto ha sido estudiado con acierto por Paulo Freire. Para él ésa es una de las notas de lo que ha llamado una conciencia pre-crítica: conciencia de un hombre que no ha tomado su vida en sus manos. Habida cuenta de esto, es necesario recordar que el proceso revolucionario en curso —presente de una u otra manera— está promoviendo un hombre que analiza críticamente la actual situación, asume su destino y se proyecta hacia el futuro. Este hombre que actúa en función de una nueva sociedad por construir es, en América latina, más una línea de fuerza que una realidad ya adquirida y generalizada. Pero una línea de fuerza que se afirma cada vez más: una profunda aspiración a la creación de un hombre nuevo anima el proceso de liberación que se vive en el subcontinente[3]. Creación difícil que tendrá que superar situaciones conflictuales y antagonismos; con razón apunta, por ello, Medellín que «estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los prenuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización»[4].

Estamos pues, en Latinoamérica, ante una situación compleja que no permite ni aceptar ni rechazar sin más

---

[3] Cf. *supra* capítulo 6.
[4] «Introducción», en *Medellín*, 42

esta proyección al futuro que anotábamos como rasgo del hombre contemporáneo, pero que nos lleva sí a reconocer la existencia de otras realidades, de una situación de transición, y a precisar que esa proyección se da, *ante todo,* participando en la construcción de una sociedad justa, cualitativamente distinta de la que hoy existe. Ahondando en el asunto, se tiene, además, la impresión de que son muchos en los pueblos de los países desarrollados los que no viven con intensidad, en materia política, esa característica considerada típica del hombre actual, aferrados como están —al oeste y al este— no al pasado, pero sí a un presente de opulencia que buscan conservar y defender a como dé lugar.

Estamos acá, en realidad, ante dos enfoques que ya hemos encontrado anteriormente. Para unos, en particular en los pueblos desarrollados, la abertura al futuro es abertura a la dominación de la naturaleza por la ciencia y la técnica sin cuestionar el orden social en que viven. Para otros, sobre todo en los pueblos dependientes y dominados, se trata de un porvenir lleno de conflictos y enfrentamientos, en el que habrá que liberarse de los poderes que mantienen cautivos a los hombres, despojadas a clases sociales. Un cuestionamiento del orden establecido es exigido dialécticamente por el desarrollo de las fuerzas productivas, desarrollo en el que juegan, a no dudarlo, un papel importante los avances de la ciencia y la técnica. Pero sin ese cuestionamiento no hay auténtica proyección al porvenir.

Sea como fuere, el recrudecimiento de la fermentación revolucionaria, que con grados diversos se vive en el mundo contemporáneo, está acentuando y acelerando esa proyección hacia lo que vendrá [5]. Todo esto crea una realidad

---

[5] J. MOLTMANN, *Gott in der Revolution,* en la obra colectiva editada por E. FEIL - R. WETH, *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*. München 1969, 65-68.

compleja que cuestiona a la fe cristiana. A esa interrogante intenta responder la noción de la escatología como motor de una historia orientada hacia el futuro[6]. Pero como hemos tenido oportunidad de anotarlo, a esta apertura de la escatología al porvenir se une inseparablemente su actualidad y urgencia históricas. Esta noción de escatología se opone diametralmente a la que manejaban hace más de veinte años los teólogos llamados «escatologistas» por oposición a los «encarnacionistas»[7]. Esa tendencia escatologista expresaba su deseo de ver una ruptura de la fe cristiana con los poderes de este mundo, pero lo hacía en base a un desinterés por las tareas terrestres y a un pesimismo histórico que le quitaba aliento para emprender una gran obra, y la hacía, más bien, presa fácil de todo tipo de yuxtaposiciones conciliadoras[8].

La perspectiva escatológica actual ha vencido esos escollos y no sólo no es una evasión de la historia, sino que tiene una clara y enérgica incidencia en lo político, en la praxis social[9]. Eso es lo que algunas reflexiones recientes

---

[6] En función de esta nueva situación del hombre de hoy, E Schillebeeckx propone *Algunas reflexiones hermenéuticas sobre la escatología:* Concilium 41 (1969) 43-53.

[7] Cf. el célebre artículo de L. MALEVEZ, *Deux théologies catholiques de l'histoire:* Bijdragen (1949) 225-240. Ver también G. THILS, *Transcendence ou incarnation.* Essai sur la conception du christianisme. Louvain 1950.

[8] Esta tendencia se agrupó en torno a la revista «Dieu Vivant» que se publicó entre 1945 y 1955, y que desde su primer número se propuso presentar «una concepción escatológica del cristianismo». Cf. al respecto, el estudio de BERNARD BESRET, *Incarnation ou eschatologie.* Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935-1955. Paris 1964, 122-144. A propósito de estas cuestiones R. Aubert apuntaba con ironía y perspicacia: «¿Encarnación o escatología? ¿Inmanencia o trascendencia? Inmanencia y trascendencia se ha respondido. Y es muy exacto. Pero es más fácil modificar una conjunción y hacer desaparecer un signo de interrogación que constituir el sistema equilibrado en el que todos los elementos estén situados en su debido lugar. Los teólogos de hoy están ocupados en la construcción de ese sistema, pero es fácil comprobar que las canteras están todavía abiertas»: *La théologie catholique au milieu du XXe. siècle.* Tournai-Paris 1954, 69-70. Y lo siguen estando.

[9] Cf. *supra,* capítulo 9. Ver C. DUMONT, *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie-orthopraxie-herméneutique:* NRT (1970) 570. Uno de los primeros esfuerzos por hacer ver, pero dentro de categorías que hoy nos dicen poco, la relación entre escatología y compromiso político se halla en el artículo de G. DIDIER, *Eschatologie et engagement chrétien:* NRT (1955) 3-14.

sobre la esperanza, el alcance político del mensaje evangélico y las relaciones entre fe y utopía histórica, están demostrando fehacientemente.

## I
## DAR RAZÓN DE LA ESPERANZA

Esta nueva problemática de la escatología ha llevado a una renovación de la teología de la esperanza. Antes tan olvidada y relegada a un lugar modesto en medio del tratado «de las virtudes», en el que la teología de la fe se llevaba la parte del león. «Salvados en esperanza» (Rom 8, 24), tenemos en nosotros al Espíritu de la promesa (Gál 3, 14) que nos hace «rebosar de esperanza» (Rom 15, 13; Hech 26, 6). El cristiano es, ante todo, aquel que debe dar razón de la esperanza que hay en él (1 Pe 3, 15).

Gabriel Marcel había dado ya, en años pasados, una valiosa contribución al redescubrimiento del papel que juega la esperanza en una reflexión sobre la vida cristiana y sobre la existencia de todo hombre. Pero lo hizo en una perspectiva más bien personal y dialogal, sin poner en relieve sus incidencias en la realidad histórica y política [10].

Muy otro es el enfoque de Ernst Bloch. Su obra más importante lleva por título *El principio esperanza*. El hombre para Bloch es aquel que espera, que sueña el futuro; pero se trata de una esperanza activa, subversiva de orden actual. Aceptando la afirmación de Marx de que «los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; pero de lo que se trata es de *transformarlo*», el autor quiere tomar como punto de partida lo que el mismo Marx en su primera tesis sobre Feuerbach, considera que fue dejado de lado por todo materialismo:

---

[10] Cf. *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'éspérance*, en *Homo Viator*. Paris 1945.

> La falla fundamental de todo materialismo (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo percibe la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como praxis; no de un modo subjetivo [11].

Bloch se propone, precisamente, esclarecer en su obra la significación de esos aspectos de la actividad revolucionaria, es decir de la actividad práctico-crítica [12].

Para Bloch hay dos categorías de afectos: los de la sociedad (envidia, codicia) y los de la expectación (angustia, temor, esperanza). Los segundos anticipan el futuro. El más importante es el más positivo y liberador: la esperanza; ella es «la más humana de todas las emociones y sólo es asequible a los hombres, y se halla referida al más amplio luminoso horizonte» [13]. La esperanza es un «sueño diurno» que se proyecta al futuro, es lo «aún no-consciente» *(Noch-Nicht-Bewusst)*, representación psíquica de lo que «aún no es» *(Noch-Nicht-Sein)*. Pero esta esperanza busca ser clara y consciente, busca ser una *docta spes*. Cuando lo «aún no consciente» se da en un acto consciente, cesa de ser un estado de ánimo para asumir una función utópica concreta, movilizadora de la acción humana en la historia. La esperanza surge así como la clave de la existencia humana orientada al futuro, por medio de la transformación del presente. Esta ontología de lo que «aún no es» es dinámica y contrasta con la ontología estática del ser, incapaz de pensar la historia [14].

---

[11] K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, en K. MARX - F. ENGELS, *Obras completas* III, 7-5 (Subrayado en el texto).

[12] Bloch pertenece, con Lukács y Korsch, a lo que algunos han llamado el «marxismo esotérico» y que Bloch prefiere designar como «la corriente cálida del marxismo», preocupada por llegar a lo real a través de lo que hoy es sólo potencial. Sobre el marxismo de E. Bloch se puede consultar W. MAIHOFER, *Ernst Blochs Evolution des Marxismus*, en *Über Ernst Bloch*. Frankfurt am Main 1968, 112-129.

[13] E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main 1959, 82.

[14] Cf. E. BLOCH, *Philosophische Grundfragen*. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins Frankfurt am Main 1961

Para Bloch lo real es un proceso abierto, en una ocasión afirmó que la fórmula que podría resumir su pensamiento era «S no es P»[15]. Con Bloch estamos en el terreno de las posibilidades del ser potencial; esto permite pensar la historia en términos revolucionarios.

Por la inesperada brecha abierta por Bloch pasa la actual teología de la esperanza[16], J. Moltmann[17] y W. Pannenberg[18] han encontrado en los análisis de Bloch categorías que les permiten pensar algunos grandes temas bíblicos: escatología, promesa, esperanza. En esto no hacen sino seguir una indicación del propio Bloch que decía «allí donde hay esperanza, hay también religión»[19].

Para Moltmann la revelación de Dios no es, como para la mentalidad griega, «la epifanía del presente eter-

---

15 Citado en el prólogo de H Cox a una recopilación de trabajos de E Bloch, *Man on his own* New York 1970, 9

16 Bloch se interesa por el cotejo entre el ateísmo y el cristianismo, cf su ultima obra *Atheismus im Christentum* Frankfurt am Main 1968. En ella sostiene que «sólo un ateo puede ser un buen cristiano y que sólo un cristiano puede ser un buen ateo» La segunda parte de la frase es una réplica de J. Moltmann acogida por Bloch (cf. J. MOLTMANN, «*Introduction*», en *Über Ernst Bloch*, 28) Para él la Biblia es un libro profundamente revolucionario al aportar la buena nueva de las posibilidades sin límite del hombre La afirmación fundamental de la Biblia sería lo que se dice en el Genesis «Sereis como dioses», esto se expresa en personajes históricos a lo largo del antiguo testamento, se revela con toda claridad en el acontecimiento clave del éxodo y encuentra una realizacion categórica con Cristo Sin embargo, para Bloch, todo esto no puede ser comprendido en su real significación sino gracias a una «interpretación atea» de la Biblia. Es por eso que «sólo un ateo puede ser un buen cristiano» Al mismo tiempo, sin embargo, Bloch combate un ateísmo dogmatico y positivista y aboga por un «movimiento ateo no conformista», de allí que «sólo un cristiano puede ser un buen ateo». Aunque lejos de su opción de fondo, no puede negarse que Bloch nos ofrece en su obra una estimulante y perspicaz lectura de la Biblia

17 «Difícilmente podría una filosofía diferente a la de *El principio esperanza* ser más útil para ayudarnos a renovar y elaborar la doctrina cristiana de la esperanza» J MOLTMANN, *La categoría «novum» en la teología cristiana*, en *Esperanza y planificación del futuro* Sígueme, Salamanca 1971, 287

18 «La teología cristiana tendrá, quizá, que agradecer a la filosofía de la esperanza de Bloch, el haber podido recuperar con coraje su categoría central el concepto pleno de escatología Bloch nos ha enseñado a comprender de una manera nueva el avasallante poder del futuro todavía abierto y de la esperanza que anticipa ese futuro para la vida y el pensamiento del hombre, así como para la calidad ontológica de toda realidad» W PANNENBERG, *Der Gott der Hoffnung*, en *Über Ernst Bloch*, 213

19 *Das Prinzip Hoffnung*, 1404

no» que se limita a explicar lo existente[20]. Por el contrario, la revelación nos habla de un Dios que sale a nuestro encuentro y al que sólo podemos aguardar con «una esperanza activa»[21]. El orden presente, lo que es, se halla profundamente cuestionado por la promesa[22]; gracias a la esperanza en Cristo resucitado el hombre se libera de los estrechos límites del presente y puede pensar y actuar a pleno pulmón en función de lo que vendrá. Para Moltmann una teología de la esperanza es, simultáneamente, una teología de la resurrección[23]. El Cristo resucitado es el futuro del hombre. Los enunciados de la promesa «no pretenden iluminar la realidad que está ahí, sino la realidad que viene»[24], y por eso constituyen la condición de posibilidad de «nuevas experiencias»[25]. Se mantiene así «una específica *inadequatio rei et intellectus* con respecto a la realidad presente y dada»[26], inaugurando un prometedor y fecundo «espacio libre de la historia»[27].

Pero, como R. Alves lo ha hecho notar, para Moltmann el cuestionamiento del presente viene de la promesa. En función de ella, y no de una experiencia humana, concreta e histórica, es negado el presente. Para Moltmann

---

[20] J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*. Sígueme, Salamanca ²1972, 109.

[21] *Ibid.*, 21.

[22] *Ibid.*, 21-22 y 110.

[23] Y una «teología de la historia universal» añadiría Pannenberg, que busca reinterpretar el cristianismo a partir de la historia tomada como una totalidad. (Sobre el pensamiento de Pannenberg cf. el buen artículo de C. GEFFRÉ, *La théologie de l'histoire comme problème herméneutique: W. Pannenberg:* ETR 1 (1971) 13-27; I. BERTEN, *Histoire, révélation et foi*. Dialogue avec W. Pannenberg. Bruxelles 1969. Estos autores difieren, sin embargo, en la manera de concebir el papel jugado por la resurrección de Jesús en la historia. Para Pannenberg «el final de la historia ya está anticipado en la resurrección de Jesús» *(Offenbarung als Geschichte*, 104), Moltmann le replica que la resurrección de Cristo es «el origen de la vida de resurrección de todos los creyentes» y que por consiguiente «los creyentes encontrarán su futuro *en él* y no sólo *como él*. Por ello los creyentes esperan su propio futuro al esperar el futuro de Jesús»: *Teología de la esperanza*, 107; cf. 98-109.

[24] *Ibid.*, 23.

[25] *Ibid.*, 22-23.

[26] *Ibid.*, 110.

[27] *Ibid.*, 111.

«hay una esperanza trascendental (puesto que no está relacionada a ninguna situación específica) que hace que el hombre conozca el dolor de su presente. El acontecimiento de la promesa es, pues, el comienzo de la crítica de todo lo que es» [28]. Dios sería algo así como el *primum movens* aristotélico que arrastra «la historia hacia el futuro pero no se deja comprometer en ella» [29]. De ahí el peligro de «docetismo» que Alves cree ver en el pensamiento de Moltmann:

> No es la encarnación la que es el origen del futuro, es más bien el futuro trascendental el que permite al hombre conocer la encarnación [30].

No puede negarse, en efecto, que pese a sus esfuerzos, Moltmann tiene dificultad en encontrar un lenguaje suficientemente enraizado en la experiencia histórica concreta del hombre, en su presente de opresión y expoliación pero preñado de potencialidades, un lenguaje que parta de sus posibilidades de auto-liberación [31]. De allí quizá su concepción de la teología a la que hicimos anteriormente alusión [32], centrada en «conceptos anticipadores que no van a la zaga de la realidad». Pero se trata, precisamente, de una realidad humana, histórica, concreta, presente. Necesaria para que no falle nuestro encuentro con el hombre y... con el Dios que viene. La muerte y la resurrección de Jesús son nuestro futuro, porque son nuestro presente riesgoso y esperanzado. La esperanza que vence la muerte debe echar sus raíces en el corazón de la praxis histórica; si no toma cuerpo en el presente para llevarlo más adelante, no será sino una evasión, un futurismo. Habrá que tener sumo

---

28 *A theology of human Hope*, 59-60 (traducción castellana en preparación: *Teología de la esperanza humana*. Sígueme, Salamanca). Cf. también H. ASSMANN, *Teología de la liberación*. (Servicio de documentación Miec-Jeci, serie 1, documento 23-24.) Montevideo 1970, 37-38.

29 R. ALVES, *o. c.*, 59.

30 *Ibid.*, 67.

31 Cf. *supra*, capítulo 9.

32 Cf. *supra*, capítulo 1.

cuidado en no reemplazar un cristianismo del más allá, por un cristianismo del futuro; si el uno olvidaba este mundo, el otro corre el peligro de descuidar un presente de miseria e injusticia, y de lucha por la liberación[33].

A despecho de estas observaciones críticas la obra de Moltmann es, sin lugar a dudas, una de las más importantes de la teología contemporánea[34]. Ella ha puesto sobre el tapete una nueva problemática de la teología de la esperanza e inyectado nueva vida a la reflexión sobre ciertos aspectos de la existencia cristiana. Entre otras cosas ella nos ayudará a superar esa asociación entre fe y miedo ante el futuro que Moltmann considera, con razón, como un rasgo propio de numerosos ambientes cristianos[35].

Esperar no es conocer el futuro sino estar dispuesto, en actitud de infancia espiritual, a acogerlo como un don. Pero este don se acoge en la negación de la injusticia, en la protesta contra los derechos. humanos conculcados y en la lucha por la paz y la fraternidad. Es por ello que la esperanza cumple una función movilizadora y liberadora de la historia. Función no muy aparente, pero real y profunda. Péguy decía ya que la pequeña esperanza que parece ser conducida por sus dos hermanas mayores, la fe y la caridad, es en verdad la que las arrastra a ellas. Pero esto será así, sólo si la esperanza en el futuro

---

[33] Moltmann es atento al peligro de descuidar la vida presente (*Teología de la esperanza,* 33 41), pero su preocupación no parece escapar a los límites que acabamos de señalar No obstante, sus trabajos más recientes reflejan una interesante evolución y una fecunda abertura a la lucha histórica del hombre de hoy cf dos artículos ya citados *Gott in der Revolution* y *Toward a political hermeneutic of developement* SODEPAX report Lausanne 1970, 93 100 En este último trabajo, Moltmann establece una rica distinción entre lo que será, lo previsible, lo calculable, objeto de una futurología y que propone llamar *futuro,* y lo que viene, lo deseable, lo que no puede ser calculado sino anticipado y que puede ser designado por el término por venir (en alemán *Zu Kunft* que traduce la palabra latina *adventus* equivalente a *parusía)* 97 98 Cf algunas ideas similares avanzadas por K RAHNER, *Autour du concept de l'avenir,* en *Ecrits théologiques* X, 95-103

[34] Cf un conjunto de reacciones suscitadas por esta obra y recogidas en W -D MARSCH - J MOLTMANN, *Discusión sobre «Teología de la esperanza».* Sígueme, Salamanca 1972

[35] *Gott in der Revolution,* 69

echa raíces en el presente, si toma cuerpo en el acontecer cotidiano en el que hay alegrías por gustar, pero también injusticias por suprimir y servidumbres de que liberarse. A. Camus, desde otro contexto, decía que «la verdadera generosidad hacia el futuro consiste en dar todo al presente».

El surgimiento en cierto modo avasallador de la reflexión sobre la escatología, así como sobre sus incidencias al nivel de la praxis social, ha llevado al primer plano a la teología de la esperanza. En los años inmediatamente anteriores se tenía la impresión que una teología centrada en el amor a Dios y al prójimo había reemplazado a una teología preocupada, ante todo, de la fe y de la correspondiente ortodoxia. Al primado de la fe sucedía el «primado de la caridad». Ello permitió recuperar la noción de amor al prójimo como un elemento esencial de la vida cristiana, pero paradójicamente esto, unido a otros factores, significó para algunos que la relación con Dios se oscureciese y se tornase difícil de vivir y comprender[36]. Hoy, en parte debido tal vez a esos impases, parece perfilarse la perspectiva de un nuevo primado: el de la esperanza, que libera la historia gracias a su abertura al Dios que viene. Si la fe fue reinterpretada por la caridad, ambas ahora lo son por la esperanza. Todo esto está dicho en forma muy esquemática; estamos además, es claro, ante una cuestión de acentos. La vida cristiana y la reflexión teológica deben integrar en una unidad profunda esas diferentes dimensiones. Pero la historia de la comunidad cristiana nos muestra continuamente cómo en una época se hace hincapié más en un aspecto que en otro. Vienen luego momentos de nuevas síntesis. Es posible que la evolución que evocamos nos esté llevando a una de ellas.

---

[36] Cf. las observaciones de P. Fontaine sobre las cuestiones planteadas por el compromiso político revolucionario para la vida de fe en *El revolucionario cristiano y la fe*. (Servicio de documentación Miec-Jeci, serie 1, documento 25.) Montevideo 1970.

Sea como fuere de esto último, puede ser interesante que tracemos un paralelo entre esta evolución de la teología y la que encontramos en el pensamiento de tres hombres de gran influjo en nuestra época y de no poca relación con la teología: Hegel, Feuerbach y Marx. Lo haremos sucintamente, a título simplemente indicativo, pero con la sospecha de que ahondar ese paralelo podría ser iluminador para nuestra reflexión teológica.

Feuerbach oponía enérgicamente el amor a la fe: «La fe es lo contrario del amor» [37]. Para él esto era una manera de oponer el hombre a Dios. En efecto, la esencia del hombre es el género humano y esa esencia se realiza concretamente por el amor, expresión de la necesidad que un ser humano tiene de otro [38]. Dios no es sino esta esencia proyectada fuera del hombre, fuera de la realidad. «El conocimiento de Dios es el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo» [39]. Para reencontrarse el hombre debe abandonar la fe en ese ser inexistente. El amor humano es «la verdad» (en el sentido hegeliano de la expresión) del cristianismo. La fe parte de la afirmación de Dios, el amor de la afirmación del hombre, la fe separa, el amor une; la fe particulariza, el amor universaliza; la fe divide interiormente al hombre, el amor lo unifica, la fe oprime, el amor libera [40]. Para Feuerbach el sistema de Hegel estaría basado en la fe, de allí su acentuado carácter cristiano, su rigidez y sus rasgos autoritarios y represivos [41]. Querien-

---

37 *L'essence du christianisme* (traducción francesa). Paris 1968, 401.

38 *Ibid* , 117-128. «Si la esencia del hombre es para él la esencia *suprema,* entonces prácticamente la ley suprema y primera debe ser *el amor del hombre por el hombre*»: *Ibid* , 426 (subrayado en el texto).

39 *Ibid* , 129-130.

40 *Ibid.*, 401-424.

41 Feuerbach desconocía los escritos de juventud de Hegel, en ellos el amor ocupa un lugar destacado: «La religión —escribe Hegel— es idéntica al amor»: *Amour et religion* (fragmento de 1798) en *L'ésprit du christianisme et son destin.* Paris 1967, 146. P. Asveld comentando éste y otros fragmentos similares concluye: «Por medio del amor el hombre se alza al nivel del Absoluto, el amor corresponde en Hegel, en los escritos de Francfort, a la intuición intelectual de Schelling»:

do situarse en las antípodas del pensamiento hegeliano, Feuerbach busca centrar su doctrina en el amor, llegando incluso a formularla como una «religión del amor»[42].

Marx, que acoge una buena parte de las críticas de Feuerbach a Hegel —en particular las que dirige a la religión—, ironiza sobre la religión del amor de los así llamados «verdaderos socialistas» que inspiran en Feuerbach[43]. Además, le reprocha a éste su inadvertencia de la necesidad de una revolución, debido a una equivocada manera de relacionar teoría y praxis. En una frase lapidaria a Marx dirá:

> En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista[44].

---

*La pensée religieuse du jeune Hegel* Louvain 1953, 166 167 En la obra de madurez el amor no parece jugar el mismo papel que en los textos de juventud cf A CHAPELLE, *Hegel et la religion* II, 62 64 En las *Lecciones sobre la filosofía de la religion,* Hegel hablará, sin embargo, del amor como «el lazo sustancial del mundo» (traducción francesa de J Gibelin, Paris 1954, III parte, 216)

[42] Cf L FEUERBACH, *Manifestes philosophiques* Textes chosis (1839 1845) Paris 1960, 200 Son conocidas las líneas finales de *La esencia del cristianismo* «Basta interrumpir el curso ordinario y habitual de las cosas para atribuir a lo ordinario una significación que *no es ordinaria* a la vida *en tanto que tal* una *significacion religiosa* ¡*Santo* sea pues para nosotros el pan, *santo* sea el vino, pero *santa* tambien el agua! Amen» *o c*, 433 (subravado en el texto) Tiene razon por ello J P Osier cuando afirma que «Feuerbach no es irreligioso sino ateo» *Preface a «L'essence du christianisme»*, 65 Cf el excelente estudio de M XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation* Paris 1970

[43] Cf K MARX, *Circular contra Kriege* (1846) en K MARX - F ENGELS, *Obras completas* IV, 12 16 H Kriege era un «comunista sentimental», emigrado a los Estados Unidos, amigo de W Weitling, una de las cabezas del «socialismo verdadero» Sobre esta corriente ver las duras páginas que le dedica el manifiesto comunista *(Ibid IV, 485 488) Al criticar esta tendencia Marx está en realidad* criticando a Feuerbach «El verdadero socialismo" con sus diferentes ramificaciones aparece como la creación mas autentica del pensamiento feuerbachiano» H ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré* Paris 1957, 114, cf tambien M XHUFFLAIRE, *o c*, 189 211 Engels repetirá varias décadas después estas criticas de Marx a Feuerbach y al «socialismo verdadero» en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofia clasica alemana*

[44] *Ideología alemana,* en K MARX - F ENGELS, *o c* III, 45 Y es que como Xhaufflaire apunta acertadamente la instauracion de la «nueva religion» es, segun Feuerbach, la «praxis» que transformara al mundo, para él es necesario «cambiar las mentalidades antes de reestructurar el mundo» *o c*, 209.

A esto, Marx opone una noción diferente de la praxis, apoyada en su concepción dialéctica de la historia avanzando necesariamente, con la mirada puesta en el futuro y con una real acción en el presente, hacia una sociedad sin clases que esté basada en nuevas relaciones de producción.

La teología de la esperanza, en la que el pensamiento de Marx ejerce una cierta influencia a través de los trabajos de Bloch, se presenta como una respuesta a la problemática de la «muerte de Dios», en la que se reconoce precisamente la presencia de temas de Feuerbach[45].

## II
## LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL EVANGELIO

La relación entre evangelio y política es un viejo problema; pero ha ganado actualidad y ha tomado un nuevo giro en los últimos tiempos. Los capítulos anteriores nos han puesto ya frente a este asunto; en este contexto estudiaremos dos temas hoy vivamente discutidos: la llamada «nueva teología política» y el carácter público del testimonio y mensaje de Jesús.

### 1. *La «nueva teología política»*

La visión escatológica se hace operativa, la teología de la esperanza se hace creadora en contacto con las realidades sociales del mundo de hoy, dando lugar a lo que se

[45] Cf. Th. ALTIZER - W. HAMILTON, *Teología radical y muerte de Dios*. Barcelona 1968. Ver al respecto Th. OGLETREE, *The Death of God Controversy*. London 1966. Por ello, la así llamada «teología de la muerte de Dios» — que algunos consideran, equivocadamente, como la inevitable fase final del proceso de secularización — presenta ciertos rasgos que nos atreveríamos a calificar de «premarxistas».

ha llamado la «teología política»[46]. Situándose en la perstiva abierta por Bloch y por Moltmann (y por Pannenberg), Metz se propone hacer ver las incidencias de la escatología y de la esperanza en la vida política[47]. Con ello no quiere sugerir «la creación de una nueva disciplina teológica», su intención es «descubrir un rasgo esencial de la conciencia teológica»[48]. La perspectiva es, pues, la de la teología fundamental[49].

La expresión «teología política» es ambigua. Metz lo ha reconocido desde el inicio[50], pero ante las críticas recibidas ha tenido que repetir y ahondar las razones que lo han llevado a emplear esa discutida designación[51]. Esto se comprenderá mejor al ver el contenido de la perspectiva en que se sitúa.

Metz parte de lo que considera una nueva manera de concebir *lo político*. Se trata del proceso de emancipación y autonomía del terreno político que llega a la madurez con la Ilustración *(Aufklärung)*[52]. A partir de la Ilustración el orden político aparece como un orden de libertad. Las estructuras políticas ya no son dadas previamente a la libertad del hombre, sino que son realidades basadas en la libertad, asumidas y modificadas por el hombre. La his-

---

46 El trabajo más importante de J. B. Metz sobre este tema es la conferencia pronunciada en el Congreso Internacional de Teología de Toronto (20-24 de agosto de 1967). Citaremos según el texto reproducido en *Teología del mundo*. Sígueme, Salamanca ²1971, 139-164.

47 Metz habla de la teología política «como teología escatológica» (*Politische Theologie in der Diskussion*, en H. PEUKERT, *Diskussion zur «politische Theologie»*. Mainz-München 1969, 280; cf. igualmente *Teología del mundo*, 119), y de una «teología "política" escatológica»: *Teología del mundo*, 106.

48 *Ibid.*, 150.

49 Esto lo ha mostrado muy bien C. Geffré al colocar la teología política en el contexto de la teología fundamental en *Historia reciente de la teología fundamental*. Intento de reinterpretación: Concilium 46 (1969) 337-358.

50 *Teología del mundo*, 139.

51 *Politische Theologie in der Diskussion*, en *o. c.*, 268-279.

52 Para Metz el proceso iniciado con la Ilustración es de una importancia capital para la reflexión teológica: cf. el trabajo que con J. Moltmann y W. Oelmüller ha publicado recientemente: *Kirche im Prozess der Aufklärung*. Aspekte einer neuen politischen Theologie. Mainz-München 1970.

toria política es, en adelante, la historia de la libertad. Esta nueva definición de lo político distingue cuidadosamente entre estado y sociedad. Esta distinción que «tiene una tendencia esencialmente antitotalitaria»[53], permite diferenciar la esfera pública del estado o de la iglesia como poderes (o de la relación entre ambos) de la esfera pública «en la que se articulan los intereses de todos los hombres como conjunto social»[54]. Por no haber hecho esta distinción hemos tenido «teologías políticas» autoritarias y represivas, que buscaban instaurar un «estado cristiano» (de Bonald, Donoso Cortés, etc.). La posición de Metz no sólo no «abandona la distinción y la emancipación de lo político de orden religioso», como piensan equivocadamente algunos de sus críticos, «sino que precisamente *la presupone*»[55]. E incluso va más allá, al establecer que lo que importa, ante todo, es percibir lo político como el lugar propio de la libertad. Sin este enfoque no se puede entender lo que Metz quiere expresar con su proyecto de teología política. Para él todo pensamiento (y por tanto toda teología) que no tenga en cuenta el cuestionamiento nacido de la Ilustración es precrítico (o de primer orden); e inversamente, toda reflexión que toma conciencia de él es poscrítico (o de segundo orden). En base a esto Metz puede decir que su teología política se opone a «toda forma de teología directamente politizante» y rechaza taxativamente «el malentendido de una neopolitización de la fe o de una neoclericalización de la política que parece estar

---

[53] *Politische Theologie in der Diskussion*, 270.

[54] M XHAUFFLAIRE, *Les grandes lignes de la théologie politique selon J B Metz* La Lettre 150 (1971) 26 Según el autor de esta buena presentación del pensamiento de Metz, la distinción a que aludimos «permite que la teología política se articule sobre lo político comprendido en adelante no como la esfera del establecimiento de la soberanía, de los poderes o de la dominación, sino como el lugar "público" democrático de la mediación de la libertad o de la liberación de los hombres (interés general de la sociedad, no interés de la iglesia)» *ibid*

[55] *Politische Theologie in der Diskussion*, 271 (subrayado en el texto)

asociado al concepto de teología política debido a su lastre histórico»[56]. Por ello es por lo que prefiere llamar *nueva* teología política a su propio proyecto.

La ruptura de la unidad entre la vida religiosa y la vida social, cuyo inicio se encuentra en la época moderna, hace aparecer la religión cristiana como algo particular y «su pretensión a la universalidad resulta, por tanto, condicionada históricamente»[57]. La Ilustración y, posteriormente, Marx harán la crítica de la religión, considerándola una ideología emanada de estructuras sociales e históricas determinadas. La teología, según Metz, reaccionó colocando la dimensión social del mensaje cristiano en un plano secundario y accidental, e insistiendo en su aspecto esencialmente privado. La vida de fe es reducida así a la opción personal y se hace abstracción del mundo social en que se vive. Este tipo de teología «busca resolver el problema nacido de la Ilustración eliminándolo. Para la conciencia religiosa inspirada en esta teología la realidad social y política sólo tiene una existencia efímera»[58]. Esta versión privada e intimista del cristianismo es lo propio de las teologías trascendentalistas, existencialistas y personalistas. Frente a esta actitud que esquiva el problema la primera tarea de la teología política es la *deprivatización* que permite criticar «los fundamentos mismos de nuestra actual teología»[59].

---

[56] *Ibid.*, 268. Metz y algunos de sus discípulos se inspiran con frecuencia, para los aspectos sociológicos de sus análisis, en los trabajos de J. Habermas. Cf. de este autor: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Berlin 1962, y *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt an Main 1969.

[57] *Teología del mundo*, 140.

[58] *Ibid*, 141. Ésa había sido ya la reacción de Schleiermacher ante los problemas planteados por la Ilustración, al insistir en el sentimiento como lo característico de la religión· cf. K. BARTH, *La théologie protestante au XIXe siècle*. Genève 1969, 233-273. Pero al extremo opuesto se halla la de Hegel que acepta la problemática de la Ilustración y busca comprender la articulación de la revelación y la razón a partir de la historia.

[59] *Teología del mundo*, 143. La oposición a Bultmann se traduce claramente en el neologismo que expresa esta primera tarea de la teología política. Metz es, en efecto, muy crítico frente a la «interpretación existencial del nuevo

La definición de lo político evitará que la nueva teología política mezcle «lo político y lo religioso, como hizo la antigua teología política». Pero a su vez, la deprivatización del mensaje le impedirá recaer en un desinterés por lo político «para ocuparse de lo que le es propio, es decir, el hablar acerca de Dios, como lo recomiendan los críticos de la nueva teología política»[60]. Superada esta alternativa la nueva teología política puede avanzar positivamente hacia la determinación de un nuevo tipo de relación «entre religión y sociedad, entre iglesia y sociedad pública, entre fe escatológica y práctica social»[61]. Entre *teoría y práctica*[62]. Esa determinación no puede realizarse por una vía precrítica condenada a una nueva identificación de esas realidades, sino por medio de una reflexión de segundo orden, poscrítica. El nuevo tipo de relación a que se llegará de este modo, estará basado en la carga «crítica y

---

testamento» que, basada en la filosofía de Heidegger le parece acusar un grave y peligroso individualismo. A esta crítica no es ajeno el influjo del pensamiento social e histórico de Bloch, precisamente su obra *Das Prinzip Hoffnung* es presentada en forma sugerente por H. Cox (para quien en la edad secular la política debe reemplazar a la metafísica como lenguaje de la teología, cf. *La ciudad secular*) como la más seria alternativa al ser y tiempo de Heidegger, para la reflexión teológica (*Afterword* en *The secular city debate* London 1966, 220). El propio Bloch critica a Bultmann por haber despojado a la fe de toda carga social. *Atheismus im Christentum*, 69 72. También aquí se da en el plano de la teología una situación que nos es familiar en la filosofía contemporánea y que puede ser ilustrativa. Marxismo y existencialismo libran desde hace unos años una dura polémica a propósito de los valores de libertad y decisión personal y las dimensiones sociales e históricas de la existencia humana. cf. R. GARAUDY, *Perspectivas del hombre* y la carta de Sartre al autor, incluida en esa obra. J. P. Sartre ha intentado un ensayo de síntesis en *Crítica de la razón dialéctica* I II Buenos Aires 1963. Si ahondamos un poco nos encontramos con los pensamientos antagónicos de Kierkegaard y Marx, ambos, en parte por lo menos, reaccionan al sistema hegeliano que, de una manera u otra, sigue siendo un punto de referencia para el pensamiento contemporáneo. Quizá haya por lo tanto que remontarse río arriba hacia la fuente, es decir hasta Hegel, para situar mejor la polémica entre la teología política y la teología «privatizante».

60 *Politische Theologie in der Diskussion* 272

61 *Teología del mundo* 144

62 «El llamado problema hermenéutico fundamental de la teología no es en realidad el de la relación entre teología sistemática y teología histórica, entre dogma e historia, sino la relación entre la teoría y la práctica, entre la inteligencia de la fe y la práctica social» *Teología del mundo*, 146

liberadora del mundo social y de su proceso histórico»[63], que posee el mensaje salvador proclamado por Jesús. Ese mensaje se hace presente y activo gracias a lo que Metz llama la *memoria Christi:* «memoria de la llegada del reino de Dios en el amor de Jesús hacia los marginados»[64]. La proclamación del mensaje salvador se traduce en las promesas de libertad, justicia y paz que constituyen las «reservas escatológicas», y cuyo papel es subrayar «el carácter provisional de todo estado histórico alcanzado por la sociedad»[65].

Todo lo anterior llevará a hacer de la iglesia «una *institución crítica* de la sociedad»[66]. Su misión crítica se definirá como un servicio a la historia de la libertad, más exactamente como un servicio a la liberación del hombre. La iglesia, y no el cristiano aislado, sería entonces el sujeto de la praxis liberadora animada por el mensaje evangélico. Pero para ello la iglesia deberá ser una institución no represiva, una institución «a la segunda potencia», crítica y liberadora. La situación actual de la iglesia, herencia de un pasado, parece negar esta posibilidad; no obstante, Metz piensa que ello será factible porque la existencia misma de la iglesia, en tanto que institución, está colocada bajo el signo de las «reservas escatológicas». La iglesia no existe en función de ella misma; predicando la esperanza en el reino de Dios ella vive «en la permanente proclamación de su precariedad»[67]. Metz es consciente de que esto no es sino un concepto ideal de iglesia y que para que la iglesia sea una institución de libertad hace falta una nueva praxis. ¿Es eso posible? Nuestro

---

63 *Ibid.*, 148.

64 *Politische Theologie in der Diskussion*, 289.

65 *Teología del mundo*, 149. La expresión «reserva escatológica» había sido ya utilizada en un sentido similar al de Metz, por H. SCHLIER, *Le temps de l'église*. Tournai 1961, 19-20.

66 *Teología del mundo*, 151 (el subrayado es nuestro).

67 *Ibid.*, 153.

autor responde que su teología política vive de la esperanza de que el ejercicio de la función crítica de la sociedad llevará a la iglesia a tomar una nueva conciencia de ella misma [68].

Las ideas avanzadas tentativamente por Metz despertaron gran interés, pero recibieron también críticas severas y variadas. Se le ha reprochado no tomar suficientemente en serio el dominio de lo político [69], emplear nociones filosóficas ambiguas [70], simplificar la historia y no respetar el pluralismo de opciones políticas de los cristianos [71], caer en un neo-clericalismo [72], no haber precisado con claridad lo que se entiende por teología política [73], descuidar el terreno propio de la ética política [74], trazar un cuadro demasiado ideal del papel que puede jugar la iglesia como

---

[68] *Ibid*, 153 154

[69] R Spaemann considera que la acción política de los cristianos no tiene necesidad de una bendición teológica, cf *Theologie, Prophetik, Politik* Zur Kritik der politischen Theologie WW 24 (1969) 491

[70] Cf K LEHMANN, *Die politische Theologie Theologische Legitimation und gegenwartige Aporie*, en *Diskussion zur politische Theologie*, 185 216

[71] Cf H DE LAVALETTE, *La théologie politique allemande* RSR (1970) 321-350 El autor se muestra, a lo largo de su artículo, muy reticente frente a las ideas de Metz

[72] Cf H MAIER, *Politische Theologie?* Einwande eines Laien, en *Diskussion zur politische Theologie*, 1-25 El autor afirma la posibilidad —para los laicos— de una actividad apostolica y politica autónomas Pero para defender sus ideas, Maier libra una batalla de retaguardia necesaria todavia, al parecer, en algunos casos y situaciones, pero de la que no depende hoy el futuro de la iglesia el enfrentamiento del laicado y la jerarquía Asunto superado en ambientes cristianos ocupados con problemas menos intraeclesiales

[73] K Rahner considera que «el concepto de una "teología política" no está todavía fijado de modo absolutamente claro» y declara «no estoy completamente seguro de comprender yo mismo lo que se quiere decir con eso» Y a continuación da su acuerdo a una teología política entendida como «la simple valorización explícita del alcance social de todos los enunciados teologicos» *L'avenir de la théologie* NRT 1 (1971) 24 Metz, lo acabamos de recordar, pretende más que eso Pero Rahner tiene razón cuando dice que un esfuerzo de clarificacion es todavia necesario

[74] Cf T RENDTORF, *Politische Etik oder politische Theologie?*, en *Diskussion zur politische Theologie*, 217-230 Metz acoge esta critica y distingue entre su provecho y la ética política «la teologia politica, como teología escatologica, sólo puede determinar su orientación a la praxis de un modo indirecto y mediato por el camino de una ética política» (*Politische Theologie in der Diskussion*, 280) H Assmann le reprocha haber adoptado esta distincion *Teologia de la liberación*, 39 40, y *Teologia politica* PD 50 (1970) 307

instancia crítica [75], limitar la tarea de la iglesia a una función de denuncia [76].

Metz ha tratado de responder a estas críticas precisando su pensamiento. Esas respuestas, al entrar necesariamente en la problemática de sus interlocutores, le han hecho, tal vez, perder algo de su agresividad inicial. En todo caso, numerosos esclarecimientos quedan por hacer y muchas cuestiones permanecen abiertas. Nos limitaremos a señalar dos de éstas.

Leyendo los trabajos de Metz se tiene la impresión de una cierta insuficiencia en sus análisis de la situación contemporánea. De un lado, el clima vital que encuadra sus reflexiones, lejos de la fermentación revolucionaria que se vive en los países del tercer mundo, no le permite calar hondo en la situación de dependencia, de injusticia y de expoliación en que se encuentra la mayor parte de la humanidad. A su concepción de lo político falta lo que puede aportar la experiencia tanto de los enfrentamientos y conflictos que acarrea el rechazo de esa situación de opresión de unos hombres por otros, de unos países por otros, como de la aspiración a la liberación que surge de lo más profundo de ese estado de cosas [77]. De otro lado, y consecuentemente, no hay en Metz una revisión crítica de ciertos presupuestos de su propio pensamiento. En efecto, la situación de los países dominados explica más de un rasgo de las sociedades opulentas, contexto inmediato de la nueva teología política. Todo esto hace que lo político se mueva en los escritos de Metz, en un terreno algo abstracto. Los análisis de la teología política ganarían mucho, como parece ser actualmente el empeño de algunos de sus

---

[75] M. XHAUFFLAIRE - F. VAN DEN OUDENRIJN, *Bulletin informatif*, en *Les deux visages de la théologie de la secularisation*, 74-75.

[76] K. LEVÊQUE, *De la théologie politique à la théologie de la révolution*: FM 64 (1970) 34.

[77] Esa experiencia es fecunda para la reflexión teológica, cf. J. L. SEGUNDO, *Desarrollo y subdesarrollo: polos teológicos*: PD 43 (1970) 76-80.

sostenedores y del mismo Metz, con el aporte de las ciencias sociales. Y también con la contribución de ciertos aspectos del marxismo que, a pesar de (¿o causa de?) la mediación del pensamiento de Bloch, no parecen estar suficientemente presentes.

Por otra parte Metz reacciona, y con razón, frente a una teología de la secularización que propugna, en definitiva, una coexistencia pacífica de la fe (privatizada) con un mundo secularizado; es decir, frente a una teología conformista, que tiende a convertirse en ideología de la sociedad industrial avanzada. De allí el carácter «contestatario» del pensamiento de Metz al acentuar la dimensión pública y política de la fe. A despecho de esto, nuestro autor no parece haberse desprendido totalmente de esa teología de la secularización. Sus análisis deberán ser prolongados y ahondados, así lo han entendido el propio Metz y algunos de sus antiguos discípulos que trabajan con energía y lucidez en este sentido [78]. Además, la teología política parece dar por supuesto y sin mayor examen crítico la universalidad de la existencia de un mundo secularizado y de la privatización de la fe. No obstante, en países como los de América latina, las cosas se presentan en forma diferente [79]. El proceso no tiene en ellos los rasgos que lo han caracterizado en Europa. La fe, el evangelio, la iglesia tienen, en América latina, una compleja dimensión pública, que ha jugado (y juega todavía) en favor del orden establecido, aunque hoy en día parece empezar —con consecuencias imprevisibles— a retirarle su apoyo. Hablar en este caso de «privatización» de la fe sería simplificar el problema. Que Metz no tenga en cuenta estas realidades, se comprende; que no las perciban quienes quieren transplantar sin más trámite sus ideas, es grave y peligroso. Además,

---

[78] Cf. al respecto los trabajos publicados en la obra colectiva ya citada: *Les deux visages de la théologie de la sécularisation.*

[79] Cf. *supra*, capítulo 6.

¿la «privatización» de la fe no esconde, en realidad, otras formas de politización de la fe y de la iglesia? Ese análisis es urgente, pero no puede hacerse desde una perspectiva puramente intraeclesiástica [80].

La nueva teología política representa, no obstante, un fecundo esfuerzo por pensar la fe teniendo en cuenta su dimensión política, vale decir tomando conciencia de los problemas más globales y más agudos que vive el hombre de hoy. Significa también un replanteamiento original de la función de la iglesia en el mundo actual. Esto ha representado un soplo de aire fresco en la teología europea. De allí su contraste con otras tendencias teológicas contemporáneas más ancladas en «tradición», pero menos en cuestiones vivas y urgentes. Pero el proyecto de la nueva teología·política debe evitar la trampa de una «inocencia» ante los condicionamientos de la sociedad capitalista avanzada y de un estrecho marco eclesiástico, si quiere llegar allí donde se juega hoy el destino de la sociedad y de la iglesia.

## 2. *Jesús y el mundo político*

La actual preocupación por la liberación de los oprimidos, por la revolución social que transforme el actual estado de cosas, por la contraviolencia opuesta a la violencia que produce —y con la que se defiende— el orden existente, han llevado a muchos cristianos a preguntarse por la actitud de Jesús frente a la situación política de su tiempo. La pregunta puede sorprender. La sorpresa viene

---

80 Habría que evitar, también, que la nueva teología política pueda contribuir a evadir un real y efectivo compromiso en la historia presente. Una cierta recuperación teórica, y al nivel del lenguaje, de los problemas del mundo actual, así como la abstención que parecería conllevar el término de «reserva (*Vorbehalt*) escatológica» podrían —contra la intención manifiesta del autor— invitar a ellos.

de que se da por supuesto que Jesús no se interesó por la vida política: su misión sería puramente religiosa. Hemos asistido, en efecto, a un proceso que Comblin califica de «iconización» de la vida de Jesús:

> Se trata de un Jesús de gestos hieráticos y estereotipados, todos representativos de temas teológicos. Explicar un gesto de Jesús es adjuntarle un cierto número de temas teológicos. De esta manera, la vida de Jesús no es más una vida humana, sumergida en la historia, es una vida teológica: un icono. Como en los iconos, los gestos pierden su contexto humano y son estilizados para transformarse en signos del mundo trascendente e invisible [81].

De este modo, la vida de Jesús es situada fuera de la historia, sin ninguna relación con las fuerzas reales en juego, Jesús y aquéllos con los que establece una amistad o que enfrenta y cuya hostilidad gana, se hallan desprovistos de todo contenido humano. Están allí recitando un papel escrito de antemano. Imposible no experimentar una sensación de irrealidad ante una vida de Jesús así presentada.

Aproximarse al hombre Jesús de Nazaret en quien Dios se hizo carne, indagar no sólo por su enseñanza, sino por su vida qué es lo que da a su palabra un contexto inmediato y concreto, es una tarea que se impone cada vez con mayor urgencia. Un aspecto de esta tarea consistirá en examinar el pretendido apoliticismo de Jesús que no parecería cuadrar bien con todo lo que hemos señalado respecto del mensaje bíblico y de su propia enseñanza. Se hace necesaria una seria revisión de ese supuesto. Pero hay que emprenderla respetando al Jesús de la historia, sin forzar los hechos en función de nuestras actuales preocupaciones. Queriendo descubrir en Jesús las más menudas características de un militante político contemporáneo no

---

81 *Théologie de la révolution* París 1970, 236

sólo tergiversaríamos su vida y su testimonio, no sólo revelaríamos una pobre concepción de lo político en el mundo presente, sino que, además, nos frustraríamos precisamente de lo que esa vida y ese testimonio tienen de profundo y universal y, por lo mismo, de vigente y de concreto para el hombre de hoy.

Los estudios más recientes sobre la vida de Jesús en relación con los problemas de orden político de su tiempo, sin llegar a un consenso sobre todos los puntos, han puesto en relieve algunos aspectos que habían sido algo descuidados hasta el momento. Recordaremos tres de ellos que podemos considerar incontrovertibles: la compleja relación de Jesús con los zelotes, su actitud ante los grandes del pueblo judío, y su muerte en manos de la autoridad política.

Se hace cada vez más claro que el *movimiento zelote* tiene una gran importancia para la comprensión del nuevo testamento y, en particular, de la vida y muerte de Jesús [82]. Situar a Jesús en su tiempo quiere decir examinar sus lazos con este movimiento de resistencia religiosa y política al opresor romano. Los zelotes (del griego *zelos,* celo) formaron parte de los círculos más cercanos a Jesús. Éste ejerció una gran atracción sobre esos hombres amantes de la ley, grandes nacionalistas, feroces opositores a la dominación romana y que esperaban ardientemente la pró-

---

[82] Cf. R. EISLER, *The Messiah Jesus and John the Baptist,* 1931, que hace de Jesús un zelote. S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalen and the Christian Church.* Manchester 1951, no va hasta ese extremo pero subraya con vigor los vínculos de Jesús con el movimiento zelote. O. Cullmann analiza perspicaz y acuciosamente la cuestión en *Dieu et César.* Neuchâtel 1956. Las actuales preocupaciones de orden político han hecho retomar con nuevo brío el asunto: cf. M. HENGEL, *Die Zeloten.* Köln 1961; S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots.* Manchester 167 (el autor piensa que los evangelios — en especial el de Marcos — tienen tendencia a despolitizar la vida de Jesús); y los recientes trabajos de O. CULLMANN, *Jésus et les révolutinnaires de son temps.* Neuchâttel 1970; de M. HENGEL, *War Jesus Revolutionaer?* Stuttgart 1970; y de G. CRESPY, *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ:* LV 101 (1971) 89-109, y S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots,* 203-205.

xima llegada del reino que debía terminar con esa situación. Cullmann ha probado que algunos de los discípulos directos de Jesús fueron zelotes o tuvieron alguna afinidad con ellos y concluye su estudio afirmando:

> Uno de los doce, a saber Simón Zelote, pertenecía ciertamente a los zelotes; probablemente, también otros como Judas Iscariote y Pedro, y quizá, los hijos de Zebedeo [83].

Pero hay más. Son numerosos los puntos de coincidencia con los zelotes que encontramos en las actitudes y enseñanzas de Jesús, como por ejemplo, su predicación de la proximidad del reino y el papel que él mismo juega en su advenimiento, la afirmación —de interpretación discutida— de que «el reino sufre violencia» y de que «los violentos lo conquistan», su actitud frente a los judíos al servicio de los romanos, el gesto de la purificación del templo [84], su ascendiente sobre el pueblo que lo quiere hacer rey [85]. Por ello, repetidas veces Jesús y sus discípulos serán relacionados con los zelotes (cf. Hech 5, 37; 21, 38; ver también Lc 13, 1) [86].

---

83 *Dieu et César,* 20 Ver la demostración de esta afirmación, *Ibid ,* 17 20, cf también G CRESPY, *o c ,* 100 101

84 Esta actitud de Jesus es considerada como un gesto zelote por E TROCME, *L'expulsion des marchands du temple* New Testament Studies 68 (1968) 1 s (citado por O CULLMANN, *Jésus et les revolutionnaires* , 31)

85 Cf sobre estas coincidencias O CULLMANN, *Jesus et les revolutionnaires,* 20 El autor piensa que Jesús rechazó todo lo que pudiera dar a su entrada en Jerusalén un carácter triunfal y político, y por eso lo hace montado en un asno y no en un caballo «como un mesías guerrero» *Jesus et les révolutionnaires de son temps,* 31, n 1, 61 Pero G Crespy, siguiendo a W Vischer *(Die evangelische Gemeinde Ordnung Matheus 16, 13 - 20 28* Zurich 1946) hace notar que si para comprender su significado se traduce Mc 11, 10 del griego al hebreo el texto podría ser «¡Sálvanos! Bendito el que viene en el nombre del Señor Bendito el reino que viene de David, nuestro Padre ¡sálvanos del romano!» Con esta correccion opina Crespy que el texto se haria coherente «El reino del hijo de David viene mediante la victoria sobre el ocupador pagano De otro lado el parentesco de las formas explica la traducción en las alturas y la suavización del texto se apoya en un hecho gramatical ubicable» El grito del pueblo sería entonces un gesto sedicioso, zelote, lo que permitiría comprender mejor el temor de sacerdotes y escribas según Mt 21, 16 «Oyes lo que éstos dicen» *o c ,* 101 102

86 El historiador judío Josefo presenta el movimiento creado por Jesús como un movimiento zelote cf O CULLMANN, *Dieu et Cesar,* 52

Pero al mismo tiempo, Jesús toma distancia frente al movimiento zelote. La conciencia de la universalidad de su misión no se acomoda con el nacionalismo algo estrecho de los zelotes. A éstos, que rechazaban desdeñosamente a los samaritanos y a los paganos, debía chocarles el comportamiento de Jesús hacia ellos. El mensaje de Jesús se orienta a todos los hombres, la justicia y paz que propugna no conocen límites nacionales [87]. De allí que más revolucionario que los zelotes, encarnizados defensores de la obediencia literal de la ley, Jesús enseñará una actitud de libertad espiritual frente a ella. De otro lado, para Jesús el reino es, en primer lugar, un don, sólo partiendo de esto se entiende el sentido de la participación activa del hombre en su advenimiento; los zelotes tendían a verlo, más bien, como fruto de su propio esfuerzo. Y es que para Jesús la opresión y la injusticia no se limitan a unas situación histórica determinada; sus causas son más profundas y no podrán ser eliminadas verdaderamente si no se va a las raíces mismas de la situación: la quiebra de la fraternidad y la comunión entre los hombres. Además, y esto es de enormes consecuencias, Jesús es opuesto a todo mesianismo político-religioso que no respeta ni la hondura de lo religioso ni la consistencia propia de la acción política. El mesianismo puede ser eficaz a corto plazo pero las ambigüedades y confusiones que lleva dentro hacen abortar las metas que se propone alcanzar. Esa concepción fue considerada por Jesús como una tentación y como tal la rechazó [88]. La liberación que aporta Jesús es universal e

---

[87] «Frente a este proyecto — escribe Comblin — es claro que el zelote es esencialmente conservador ¿Que querían los zelotes? Asegurar a Israel la independencia política completa, aislar de modo más completo los judíos de los otros, realizar un judaismo extremo, un aislacionismo extremo Seguir a los zelotes era adoptar un regreso al pasado» *Theologie de la revolution,* 240 241

[88] Cf Mt 4, 1 11 En referencia a esto Cullmann anota, con razon, que «no se es tentado sino por las cosas que nos tocan de cerca» *Dieu et Cesar,* 27 Sobre la significacion de las tentaciones de Jesus puede consultarse Ch Duquoc, *Cristologia* 1 El hombre Jesus Sígueme, Salamanca ²1971, 71 96 «Jesús rechaza un

integral, ella hace saltar las fronteras nacionales, ataca el fundamento de la injusticia y la expoliación, y elimina las confusiones político-religiosas, sin limitarse, por ello, a un plano puramente «espiritual».

No basta pues decir que Jesús no fue un zelote. Hay un empeño lleno de buenas intenciones, pero de supuestos no criticados, que busca limpiar a Jesús de todo aquello que pueda dar pie a hablar de una actitud política de su parte. Pero la postura de Jesús se niega a toda simplificación. Cerrar los ojos a esa complejidad es dejar escapar la riqueza de su testimonio al respecto.

Durante toda su vida pública Jesús se enfrentó a los *grupos poderosos* del pueblo judío. Herodes, hombre del opresor romano es calificado de «zorro» (Lc 13,32). Los publicanos, mirados por el pueblo como colaboradores del poder político dominante, son colocados entre los pecadores (Mt 9,10; 21,31; Lc 5,30; 7,34). Los saduceos son conscientes de que Jesús pone en peligro su situación oficial y de privilegio, su escepticismo en materia religiosa se sentirá, además, fuertemente atacado por la predicación de Jesús: ellos serán mayoría en el gran sanedrín que lo condenará. Su crítica contra la religión hecha de pautas y observaciones puramente exteriores lo enfrentará violentamente a los fariseos. Jesús retomará la gran tradición profética y reclamará la autenticidad del culto en base a disposiciones personales profundas, a la creación de una verdadera fraternidad entre los hombres y a compromisos reales en favor de los demás, en especial de los más necesitados (cf. por ejemplo Mt 5,23-24; 25,31-45). Jesús acompañaba, en efecto, esta crítica con una frontal oposición a los ricos y poderosos y con una radical opción por los pobres: la actitud frente a ellos decide la validez de

mesianismo político, toma posición ante él y su mensaje comporta inevitablemente incidencias políticas»: A. GEORGE, *Jésus devant le problème politique:* LV 101 (1971) 5.

todo comportamiento religioso; es ante todo, por ellos por quienes ha venido el Hijo del hombre. Los fariseos rechazaban la dominación romana, pero habían erigido un mundo complejo de preceptos religiosos y de normas de conducta que les permitía vivir al margen de la situación y que, en definitiva, aceptaba una coexistencia. Los zelotes habían percibido bien este último aspecto, de ahí su oposición a los fariseos, a despecho de muchos otros puntos de contacto. Jesús, al arremeter contra los fundamentos mismos de ese tinglado, desenmascaraba la falsedad de esa posición y aparecía ante los fariseos como un peligroso sedicioso.

Jesús *muere en manos del poder político,* opresor del pueblo judío. Sobre la cruz el título —según la costumbre romana— indicaba la razón de la condena; en el caso de Jesús ese título indica una culpabilidad de tipo político: rey de los judíos [89]. Cullmann puede, por esta razón, decir que «Jesús fue ejecutado por los romanos como jefe zelote» [90]; y encuentra una prueba adicional de esta afirmación en el episodio de Barrabás que fue, sin lugar a dudas, un zelote:

> Si se le pone en el mismo plano que Jesús, se hace evidente que para los romanos se trataba, en los dos casos, del mismo delito y de la misma condición. Jesús con Barrabás fue condenado por los romanos y no por los judíos y lo fue en tanto que zelote [91].

---

[89] Cf. P. Benoît, *Passion et résurrection du Seigneur.* Paris 1966, 201-202, y L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition.* Bruges 1968, 199.

[90] *Dieu et César,* 46; cf. *ibid,* 14; y *Jésus et les révolutionnaires,* 47. Ver igualmente G. Crespy, *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ,* 99.

[91] *Dieu et César,* 51. H. Schlier habla de Barrabás como de «un revolucionario mesiánico»: *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento.* Madrid 1970, 255. P. Blanquart, en una exégesis que le es propia, considera que «entrando en la prisión de la cual hizo salir al *guerrillero* Barrabás, Jesús, en el mismo movimiento, entró en su muerte y su resurrección y liberó la política; en la persona de Barrabás... le permitió ser ella misma confiándola a la razón y al amor de los hombres»: *L'acte de croire et l'action politique:* LV 98 (1970) 26.

El gran sanedrín tiene razones de orden religioso para condenar a un hombre que pretende ser hijo de Dios. Pero tiene, también, razones de orden político: la enseñanza de Jesús y su ascendiente sobre el pueblo ponen en cuestión la situación de privilegio y de poder en que se hallaban los grandes del pueblo judío. Esos motivos políticos se emparentaban con otro que afectaba la propia autoridad romana: la pretensión de mesías y de rey de los judíos. Su proceso mezcla íntimamente esas diferentes razones [92]. G. Crespy puede, en consecuencia, concluir:

> Si tratamos de resumir nuestra encuesta comprobaremos sin dificultad que el proceso de Jesús fue un proceso *político,* que fue condenado por zelotismo, aunque la acusación no haya sido sólidamente establecida [93].

Desde el inicio de su predicación la suerte estuvo echada para Jesús: «he hablado abiertamente ante todo el mundo» (Jn 18, 20), le dice al sumo sacerdote. Por ello, el evangelio de Juan nos presenta toda la vida de Jesús como un proceso «que hace o cree hacer contra Jesus el mundo representado por los judíos. Pero este proceso termina en una decisión pública y judicial ante Poncio Pilato, representante del estado romano y responsable del poder político» [94].

---

[92] Sobre el «proceso de Jesús» puede consultarse: J. BLINZER, *Der Prozess Jesu.* Stuttgart [3]1960; X. LÉON-DUFOUR, *Passion,* en SDB, fasc. XXXV. Paris 1960, col. 1419-1492; P. BENOÎT, *Passion et résurrection du Seigneur.* Paris 1966; y el buen estado de la cuestión de W. TRILLING, *Jésus devant l'histoire.* Paris 1968, 175-188; cf. también el estudio más reciente de S. F. G. BRANDON, *The Trial of Jesus Nazareth.* London [2]1971, que reivindica para Jesús «un lugar de honor en la larga historia de los mártires de Israel»: página 14. Sobre una cuestión conexa ver las interesantes observaciones de A. GEORGE, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?:* LV 101 (1971) 34-59. El artículo aporta además una rica bibliografía sobre este asunto.

[93] *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ,* 105.

[94] H. SHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento,* 249. Ésa es también la posición de Bultmann en su interpretación del evangelio de Juan. Buen número de autores se empeñan en demostrar que Jesús era inocente de los cargos que le imputaban (cf. Blinzer, Léon-Dufour, Benoît). No es muy claro lo que se busca con esto. ¿Inocente ante qué justicia? Ante la

¿Qué consecuencias sacar de estos hechos de la vida de Jesús? Para Cullmann —uno de los autores que han estudiado más seria y acuciosamente la cuestión— la clave del comportamiento de Jesús en materia política está dada por lo que él llama «el radicalismo escatológico»[95], basado en la espera de un advenimiento *cercano* del reino. De esto se deduce que «para Jesús, *todos* los fenómenos de este mundo deben forzosamente ser *relativizados*, de modo que su actitud se sitúa más allá de la alternativa "orden establecido" o "revolución"»[96]. Jesús no se desinteresa por la acción en este mundo, pero esperando un fin inminente de la historia «no considera sino la conversión individual sin preocuparse por una reforma de las estructuras sociales». De allí que, según Cullmann, la actitud de Jesús no pueda transponerse sin más trámite a nuestra época. Desde el momento en que el desarrollo de la historia nos muestra que el fin del mundo está todavía por venir, surge con claridad que «estructuras sociales más justas favorecen también la conversión individual exigida por Jesús». Habrá por lo tanto que postular en adelante «un influjo recíproco de la conversión individual y de las reformas de estructuras»[97].

En la interpretación del comportamiento de Jesús en cuestiones políticas Cullmann hace pues jugar un papel

de los grandes del pueblo judío y del poder romano opresor, Jesús era culpable precisamente porque cuestionaba su legitimidad, en nombre no de tal o cual opción partidaria, sino de un mensaje de amor, de paz, de libertad y de justicia. Ese mensaje socavaba las bases mismas del formalismo religioso, de los privilegios indebidos, y de la injusticia social sobre los que se apoyaba el orden de los poderosos del pueblo judío y de la autoridad romana.

[95] *Jesus et les revolutionnaires*, 36 y 71.

[96] *Ibid.*, 26 (subrayado en el texto).

[97] *Ibid.*, 75. Cullmann matiza estas conclusiones un tanto abruptas con consideraciones sobre la necesidad para el cristiano de comprometerse en el mundo de hoy. Pero la línea de fondo de ese compromiso está dada por lo que acabamos de recordar. Páginas atrás escribe por ejemplo: «Podríamos prolongar la vía indicada por Jesús y mostrar que la cuestión social se resolvería por ella misma si el individuo se convirtiese tan radicalmente como lo exige Jesús» (p. 61), lo que hace temer que no haya una real comprensión de lo político. Esto influye, con seguridad, en su interpretación de la actitud de Jesús al respecto.

determinante a la espera próxima del fin de los tiempos. Lo que se ha llamado, en la perspectiva abierta por A. Schweitzer, la «escatología consecuente», sostenía ya que Jesús habría, por error, anunciado y esperado la llegada inminente del reino[98]. El asunto es, exegéticamente, difícil y discutido[99]. Pero por lo mismo, la base que él proporciona para comprender la actitud de Jesús respecto de la vida política no es suficientemente sólida. Esa interpretación se apoya en palabras de Jesús pero tiende a evacuar o a debilitar la tensión entre presente y futuro que caracteriza su predicación del reino.

Además, Cullmann hace depender de esa creencia de Jesús su insistencia en la conversión personal opuesta, en cierto modo, a la necesidad de transformación de las estructuras; ésta sólo aparecería al ver que el tiempo de espera se dilata. Pero, en realidad, al predicar la conversión personal, Jesús señala una actitud fundamental y permanente, que se opone, en primer lugar, no a una preocupación por las estructuras sociales sino a un culto puramente formal, desprovisto de autenticidad religiosa

---

[98] Cf al respecto W G KUMMEL, *Verheissung und Erfullung* Untersuchungen zur eschatologische Verkundigung Jesu Zurich [3]1956. O Cullmann, contrariamente a A Schweitzer, considera que Jesús previó un tiempo entre su muerte y la parusía, tiempo que Jesus habria medido, sin embargo, a lo sumo en decenas de años, cf su obra *Christ et le temps* Neuchâtel 1947, 105-106

[99] R Bultmann afirma tambien la creencia de Jesus en una llegada cercana del fin de los tiempos, pero considera que esto es secundario, lo importante sería la actual decision personal por el reino Los textos "difíciles» son Mt 10, 23, Mc 9, 1 y 13, 30, R Schnackenburg concluye un estudio de esos textos aseverando «Nos encontramos ante el hecho siguiente una amplia parte de la tradición testimonia que Jesús debe haber anunciado la venida del reino de Dios, o del Hijo del hombre, para un futuro próximo, pero sin indicar con mayor precisión la fecha, e incluso negándose expresamente a dar esa precisión, frente a esto, sólo algunos *logia* aislados hablan de un tiempo limitado a la generación actual No ha sido posible dar una explicación enteramente satisfactoria de esos *logia* nos parece que la iglesia primitiva misma no habia sabido situar como convenia esos pequeños pedazos de la tradición mal ajustados en el conjunto de la predicación escatológica de Jesús Quizá su manera de hacer fue la mejor, y nosotros podemos inspirarnos en ella la iglesia primitiva ha sacado de la insistente predicación profética de Jesús una viva esperanza escatológica, pero sin deducir de ciertos *logia* aislados falsas conclusiones sobre las predicciones que Jesús habría hecho» *Règne et royaume de Dieu*, 176 Cf también W TRILLING, *Jésus devant l'histoire*, 143 166

y de contenido humano[100]. En esto Jesús no hace sino retomar la gran línea profética que reclama «misericordia y no sacrificios», «corazones arrepentidos y no holocaustos». Ahora bien, esa reivindicación es, para los profetas, inseparable de la denuncia de la injusticia social y de la enérgica aseveración de que sólo se conoce a Dios obrando la justicia[101]. Descuidar este aspecto es quitarle al llamado a la conversión personal su contexto social, vital y concreto. Hacer surgir la preocupación por las estructuras sociales —salvo en los matices que hoy reviste— de la prolongación de la espera empobrece, y en definitiva distorsiona, la cuestión.

¿Qué pensar entonces de la actitud de Jesús en estos asuntos?[102] Los hechos recordados ratifican vigorosamente lo que sabemos de la universalidad y totalidad de su obra. Esa totalidad y esa universalidad van al corazón mismo del comportamiento político, dándole su verdadera dimensión y hondura. La miseria y la injusticia social revelan «una situación de pecado», de quiebra de la fraternidad y la comunión; al liberarnos del pecado Jesús ataca la raíz misma de un orden injusto. Para Jesús la liberación del pueblo judío no era sino un aspecto de una revolución universal y permanente, con lo cual lejos de desinteresarse por esa liberación la colocaba en un nivel más profundo y de fecundas consecuencias.

No se engañaron los zelotes al sentir a Jesús cerca y,

---

100 Cf. A. GRABNER-HAIDER, *Zur Kultkritik in Neuen Testament:* Diakonia 4 (1969) 138-146.

101 Cf. *supra*, capítulo 10.

102 «En mi opinión —escribe G. Crespy— es demasiado pronto para hablar de la significación política de la vida y de la muerte de Jesús sin equívoco»: *o. c.*, 89. En realidad siempre será demasiado pronto y... demasiado tarde. En efecto, hace mucho tiempo ya que se asigna sentido político a la vida y muerte de Jesús, y eso se logra al no hablar del asunto en nombre de su pretendido apoliticismo. Los exegetas no siempre son conscientes de los presupuestos políticos de su interpretación de la Escritura. Por lo demás, pese a su aserto inicial, Crespy nos propone una interesante reflexión sobre la significación política del testimonio de Jesús.

simultáneamente, lejos. Tampoco se engañaron los grandes del pueblo judío al pensar que su situación era puesta en peligro por la predicación de Jesús, ni la autoridad política opresora al hacerlo morir como un sedicioso; sólo se equivocaron (y han seguido equivocando todos sus epígonos) en pensar que todo eso era accidental y pasajero, en creer que la muerte de Jesús concluía el asunto, en suponer que nadie «haría memoria» de todo esto. La honda carga humana y de transformación social que entraña el evangelio es permanente y esencial porque hace saltar los estrechos límites de situaciones históricas determinadas y va a la raíz misma de la existencia humana: la relación con Dios en solidaridad con otros hombres. La dimensión política no le viene pues al evangelio de tal o cual opción precisa sino del núcleo mismo de su mensaje. Si ese mensaje es subversivo es porque asume la espera de Israel: el reino como «fin de todo dominio del hombre sobre el hombre... es un reino de contradicción con los poderes establecidos y en favor del hombre» [103]; y la asume dándole su sentido más profundo: se trata de una «nueva creación» [104]. La vida y la predicación de Jesús postulan la búsqueda incesante de un nuevo tipo de hombre en una sociedad cualitativamente distinta. Que el reino no se confunda con el establecimiento de una sociedad justa no quiere decir que sea indiferente a ella, ni que ésta sea una «condición previa» a la llegada de aquél, ni que ambos se encuentren estrechamente ligados, ni que sean convergentes. Más hondamente, el anuncio del reino revela a ella misma la aspiración a una sociedad justa, le hace descubrir dimensiones insospechadas y caminos inéditos por recorrer: el reino se realiza en una sociedad fraterna y justa,

---

103 W. PANNENBERG, *Die politische Dimension des Evangeliums*, en *Die Politik und das Heil*. Mainz 1968, 19.

104 Cf. *supra*, capítulo 9, y las consideraciones de J. GUILLET, *Jésus et la politique*. RSR, 531-544

y, a su vez, esa realización despunta en promesa y esperanza de comunión plena de todos los hombres con Dios. Lo político se entronca en lo eterno.

Esto no empobrece el anuncio evangélico, enriquece lo político. De otro lado, la vida y la muerte de Jesús no son menos evangélicas debido a sus connotaciones políticas. Su testimonio y su mensaje adquieren esa dimensión precisamente por la radicalidad de su carácter salvífico, predicar el amor universal del Padre va inevitablemente contra toda injusticia, privilegio, opresión, o nacionalismo estrecho.

## III
## FE, UTOPÍA Y ACCIÓN POLÍTICA

El término utopía ha vuelto a ser empleado en las últimas décadas para designar el proyecto histórico de una sociedad cualitativamente distinta y para expresar la aspiración al establecimiento de nuevas relaciones sociales entre los hombres [105]. Numerosos estudios le han sido, y le siguen siendo, dedicados al pensamiento utópico como elemento dinámico del devenir histórico de la humanidad.

---

[105] Gustavo Landauer fue quizá el primero en retomar — aunque en una perspectiva que adolece de un cierto romanticismo — el tema de la utopía en nuestro tiempo Landauer distingue entre la «topía» estabilizadora e incluso reaccionaria «conglomerado general y amplio de la convivencia en estado de relativa estabilidad» y la «utopía» revolucionaria, «conglomerado de aspiraciones y tendencias de la voluntad» que trastorna la «topía», el orden anterior, cf su obra *Die Revolution* Frankfurt a M 1907 (los textos citados se hallan en la pagina 27 de la traduccion española *La revolucion* Buenos Aires 1961) Cf tambien la obra clasica de uno de los creadores de la sociologia del conocimiento, K MANNHEIM *Ideologia y utopia* Madrid 1966 (la publicacion original de esta obra es de 1929) Sobre la nocion de utopia sus imprecisiones, sus dificultades teoricas y el estado actual de la cuestión pueden consultarse los textos recogidos y presentados por A NEUSUSS, en *Utopia* Barcelona 1971, la obra tiene ademas una copiosa bibliografia sobre el tema

O Fals Borda ha intentado hacer una interpretación de la historia colombiana en la perspectiva del pensamiento utopico en su obra *Subversion y cambio social en Colombia* Bogota 169 Y Pablo VI ha reconocido recientemente el papel que la utopia juega «en el problema politico de las sociedades modernas» *Octogesima adveniens* 37

No hay que olvidar sin embargo, que lo que le da realmente vigencia y hace ver su fecundidad es la experiencia revolucionaria de nuestra época. Sin el respaldo de la vida —y la muerte— de muchos hombres que, rechazando un orden social injusto y alienante, se lanzan a la lucha por una nueva sociedad, el tema de la utopía no pasaría de ser una disquisición académica.

La línea del pensamiento utópico quedó trazada, en cuanto a lo esencial, en la célebre *Utopía* de Tomás Moro. Posteriormente el término se fue degradando hasta hacerse, en el lenguaje corriente, sinónimo de ilusión, de falta de realismo, de irracional [106]. Pero hoy que surge, o se hace más claramente consciente en los hombres, una profunda aspiración a la liberación, lo significado originalmente por esa expresión vuelve a tomar actualidad [107]. El pensamiento utópico asume, según la intención inicial, su calidad subversiva y movilizadora de la historia. Tres notas pueden caracterizar la noción de utopía tal como la entendemos en las páginas que siguen: su relación con la realidad histórica, su verificación en la praxis y su índole racional.

La utopía, contrariamente a lo que el uso corriente sugiere, está marcada por su *relación a la realidad* histórica presente. El estilo literario y el fino humor de que Moro hace gala han podido engañar a algunos a desviar hacia lo accidental a otros, pero está probado que en su obra el telón de fondo es la Inglaterra de su tiempo. La ficción del país en la utopía en el que priva el interés

---

[106] Cf J SERVIER, *Histoire de l'utopie* Paris 1967

[107] Aludiendo a los malentendidos sobre la noción de utopía y a las nuevas condiciones creadas en nuestra epoca, H Marcuse escribe «Yo creo que esta concepción restrictiva debe ser revisada, y que la revision aparece insinuada, e incluso exigida, por la evolución concreta de las sociedades contemporáneas La dinamica de su productividad despoja a la utopía de su tradicional contenido irreal lo que se denuncia como utopico no es ya aquello que no tiene lugar ni puede tenerlo en el mundo historico, sino más bien aquello cuya aparición se encuentra bloqueada por el poder de las sociedades establecidas» *An essay on Liberation*, 4 5

general, no hay propiedad privada, ni dinero ni privilegios, es la contrapartida de su propio país en cuya dirección política él mismo estaba comprometido. La utopía de Moro es una ciudad del futuro, algo por realizar, no un regreso a un paraíso perdido [108]. Esto es lo característico del pensamiento utópico en la perspectiva en que nos situamos aquí. Pero esta relación a la realidad histórica no es ni simple, ni estática; ella se presenta bajo dos aspectos que se exigen mutuamente, lo que hace de esa relación algo complejo y dinámico. Esos dos aspectos, para decirlo con términos de P. Freire, son: la denuncia y el anuncio [109].

La utopía significa necesariamente una denuncia del orden existente. Son, en buena parte, las deficiencias de éste las que dan lugar al surgimiento de una utopía. Se trata de un rechazo global y que quiere ir hasta la raíz del mal. Por eso es la utopía revolucionaria y no reformista. Como dice Eric Weil, «las revoluciones surgen cuando el hombre está descontento de su descontento» (¿descontento de su reformismo?) Esta denuncia de un estado de cosas insostenible es lo que Marcuse ha llamado —desde el contexto de las sociedades opulentas en que se mueve su pensamiento— el «gran rechazo» [110]. Es el carácter retrospectivo de la utopía.

Pero la utopía es, también, un anuncio. Anuncio de lo que todavía no es, pero que será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad [111]. Es el campo de la imaginación creadora que propone los valores alterna-

---

108 Sobre la obra de T. Moro se puede consultar la nota de la documentación Concilium: *Utopía,* en Concilium 41 (1969), en especial 148-154, que proporciona, además, una rica bibliografía al respecto.

109 *Education as cultural action: an introduction,* en L. M. COLONNESE (ed.), *Conscientization for Liberation* Washington 1971, 119.

110 *An essay on Liberation,* IX; sobre Marcuse, cf. *supra,* capítulo 2.

111 Cf. E. Bloch, obras citadas y además otra anterior: *Geist der Utopie* (publicada por vez primera en 1917). Frankfurt a. m., 1964. Sobre este aspecto de la obra de Bloch se puede consultar P. FURTER, *Utopia e marxismo segundo Ernst Bloch.* Tempo Brasileiro, 3 de octubre 1965.

tivos a lo que es rechazado[112]. La denuncia se hace, en gran parte, en función del anuncio, pero éste, a su vez, supone el rechazo que le señala con claridad sus límites hacia atrás: lo que no se quiere; de otro modo creyendo avanzar se podría sutilmente retroceder. La utopía lleva hacia delante, es un pro-yecto hacia el futuro, un factor dinámico y movilizador de la historia. Es el carácter prospectivo de la utopía.

Entre la denuncia y el anuncio está, al decir de Freire, el tiempo de la construcción, de la *praxis* histórica. Es más, denuncia y anuncio sólo se pueden realizar *en* la praxis. Eso es lo que queremos decir cuando hablamos de la utopía como movilizadora de la historia y subversiva del orden existente. Si la utopía no lleva a una acción en el presente, es una evasión de la realidad. La tesis utópica, escribe P. Ricoeur, no tiene eficacia sino «en la medida en que transforma, paso a paso, la experiencia histórica», y precisa: «La utopía es engañosa, cuando no está articulada en forma concreta con las posibilidades ofrecidas a cada época»[113]. Sólo será auténtico y profundo un rechazo que se dé en la obra misma de creación de condiciones de vida más humanas, con los riesgos que ese compromiso implica hoy, en particular en los pueblos dominados. La utopía debe necesariamente conducir a un compromiso en pro del surgimiento de una nueva conciencia social, de nuevas relaciones entre los hombres. De otro modo la denuncia no superará un nivel puramente verbal , y el anuncio no será sino una ilusión. Un pensamiento auténticamente utópico postula, enriquece y da nuevas metas a la acción política, pero al mismo tiempo es verificado por ésta. En esta implicancia está su fecundidad.

---

112 J. C. Mariátegui proponía por eso, con cierta ironía, «no clasificar más a los hombres como revolucionarios y conservadores sino como imaginativos y sin imaginación»: *El alma matinal*. Lima [2]1959, 39.

113 *Tâches de l'éducateur politique*· Esprit (juillet-août 1965) 91.

En tercer lugar, la utopía, tal como la entendemos acá, es del orden *racional*. Esto ha sido vigorosamente reivindicado por P. Blanquart, que anota con perspicacia que la utopía «no es irracional sino respecto de un estado superado de la razón (la de los conservadores) ya que en realidad ella toma el relevo de la verdadera razón» [114]. Las utopías surgen con renovada energía en momentos de transición y de crisis, cuando la etapa en que se halla la ciencia llega a límites en su explicación de la realidad social, y cuando se abren nuevas sendas a la praxis histórica [115]. La utopía, así comprendida, no es ni opuesta ni exterior a la ciencia. Por el contrario, ella constituye el nervio mismo de su creatividad y dinamismo. Es el preludio de la ciencia, su anuncio. La construcción teórica que permite conocer la realidad social y hace eficaz la acción política exige la mediación de la imaginación creadora: «el paso de lo empírico a lo teórico supone un salto, una ruptura: la intervención de la imaginación» [116]. Y la imaginación en política, precisa Blanquart, es llamada utopía [117].

Esto diferencia la utopía de la ideología. El término ideología tiene una larga y azarosa historia, y es entendido de muy diversas maneras [118]. Pero se puede estar básicamente de acuerdo para afirmar que la ideología no proporciona un conocimiento adecuado y científico de la realidad; más bien, la enmascara. La ideología no supera el

---

[114] *À propos des rapports science-idéologie et foi-marxisme*. La lettre 144-145 (1970) 36.

[115] «Presente, pero de modo escondido, en la producción científica misma cuyo dinamismo constituye, ella (la utopía) no aparece en pleno día sino en períodos de crisis, entre dos momentos de la ciencia: uno caduco, insuficiente, y el otro por hacer, más satisfactorio. Ella es así, y en el mismo movimiento, la expresión de la inadecuación de los instrumentos teóricos existentes y el crisol de la nueva razón»: *l. c.*

[116] *Ibid.*, 35.

[117] *Ibid.*

[118] Cf. H. BARTH, *Wahrheit und Ideologie*. Zürich 1945; y K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*.

nivel de lo empírico, de lo irracional[119]. Por eso la ideología cumple espontáneamente una función de conservación del orden establecido. Por eso también la ideología tiende a dogmatizar todo aquello que no ha sabido desprenderse de ella o ha vuelto a caer en ella. La acción política, la ciencia y la fe no escapan a ese peligro. La utopía, en cambio, conduce a un conocimiento auténtico y científico de la realidad y a una praxis transformadora de lo existente[120]. La utopía se distingue de la ciencia, pero sin dejar de ser un elemento dinámico e interior[121].

La utopía por su relación con la realidad, su incidencia

---

119 L Althusser ha puesto muy bien esto en relieve cf sus obras ya citadas *Pour Marx* y *Lire Le capital* Althusser ha retomado recientemente el tema, tratando de elucidar las relaciones entre la ideología y la categoría de sujeto, cf *Idéologie et appareils ideologiques d'état* La pensée 151 (1970) 3 38

120 Es conocida la distinción que Mannheim establece entre utopía e ideología Utópicas son «aquellas orientaciones que trascienden la realidad y que, al informar la conducta humana, tienden a destruir, parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento» Ideológicas, en cambio, son aquellas ideas apropiadas para determinadas etapas de la existencia «en tanto que estan integradas "orgánica" y armoniosamente en la concepción del mundo característica de la época correspondiente, es decir en tanto que no ofrecen posibilidades revolucionarias» *Ideología y utopía*, 261 Esto no impide que la ideología ponga en relacion el orden existente con ideales que no se hallan en él, pero lo característico de la ideología es hacerlo en forma tal que esos ideales no provoquen transformaciones reales en el orden establecido (Para una crítica al pensamiento de Mannheim consultar F HINKELAMMERT, *Ideologías del desarrollo y dialectica de la historia* Buenos Aires 1970, 85 89, y A NEUSUSS *Utopia*, 18 21)

121 Como lo señala Blanquart esta distinción entre utopia e ideología no se encuentra en Althusser (*o c* 36 y *L'acte de croire et l'action politique* LV 98 [1970] 20) Para éste no hay sino ideología y ciencia, la «ruptura epistemológica», que con toda razón señala entre los trabajos de juventud y de madurez de Marx, es vista como la condición para el paso de la ideología a la ciencia Althusser ha hecho ver vigorosa y acertadamente que lo propio de Marx es haber creado una ciencia de la historia Se trata de una reacción saludable, gracias a un esfuerzo de verdadera higiene mental, contra toda interpretación ideologizante y pretendidamente «humanista» del pensamiento de Marx Pero la rigidez de esta posición y el envío de todo elemento utópico a la ideología, impide ver la unidad profunda de la obra de Marx y, en consecuencia, comprender debidamente su capacidad para inspirar una radical y permanente praxis revolucionaria E Mandel ha mostrado la evolución, y por lo tanto la continuidad de la noción de alienacion en Marx (*La formation de la pensee économique de Karl Marx* Paris 1967, 151 179), que Althusser considera como pre marxista Blanquart propone precisamente el concepto de apropiacion (noción tomada de H Lefebvre quien la presenta como la apropiación de la naturaleza y de su propia naturaleza por el hombre social cf H LEFEBVRE, *Marx sa vie, son oeuvre* Paris 1964, 71), negación de la alienación, para significar la utopía que atravesaría la obra de Marx P BLANQUART, *l c*

en la praxis y su carácter racional, es un factor de movilidad histórica y de radicalidad de la transformación. La utopía, en efecto, se halla al nivel de la revolución cultural que intenta forjar un nuevo tipo de hombre. Tiene razón Freire cuando dice que en el mundo de hoy sólo el hombre, la clase, el país oprimidos pueden denunciar y anunciar [122]. Únicamente ellos son capaces de elaborar utopías revolucionarias y no ideologías conservadoras o reformistas. El sistema opresor no tiene más futuro que el de mantener su presente de opulencia.

La relación entre la fe y la acción política podría, quizás, esclarecerse apelando a las precisiones que acabamos de hacer respecto a ese proyecto histórico designado por el término utopía. Al tratar de comprender la noción de liberación decíamos que se trataba de un proceso único. Pero de una unidad compleja, diferenciada que reconocía, sin confusiones, dentro de ella diversos niveles de significación: liberación económica, social y política; liberación que lleva a la creación de un hombre nuevo en una sociedad solidaria; liberación del pecado y entrada en comunión con Dios y con todos los hombres [123]. La primera corresponde al nivel de la racionalidad científica en la que se apoya una real y efectiva acción política transformadora; la segunda se sitúa al nivel de la utopía, del proyecto histórico, con las notas que acabamos de recordar, la tercera al plano de la fe. Esos diferentes niveles están profundamente ligados, no se da el uno sin los otros, podemos tal vez, ayudados por las precisiones que acabamos de hacer, dar un paso más en la comprensión del lazo que los une. No pretendemos con ello reducir a un esquema fácil lo que llevamos dicho sobre la compleja relación que existe entre reino y acontecimientos históricos, escatolo-

---

122 Cf. *Tercer mundo y teología:* PD 50 (1970) 304-305.
123 Cf. *supra*, capítulo 2.

gía y política; no obstante iluminar el mismo asunto desde otro ángulo podría ser útil.

Afirmar una relación directa e inmediata entre la fe y la acción política lleva fácilmente a pedirle a la primera normas y criterios para determinadas opciones políticas. Opciones que para ser realmente eficaces deberían partir de análisis racionales de la realidad. Se crean así confusiones que pueden desembocar en un peligroso mesianismo político-religioso que no respeta suficientemente ni la autonomía del campo político, ni lo que corresponde a una fe auténtica, liberada de lastres religiosos. Como Blanquart lo ha recordado, el mesianismo político-religioso es una *reacción arcaizante* a una situación nueva, a la que no se es capaz de enfrentar con la actitud y los medios apropiados. Se trata por eso de «un movimiento... infrapolítico» y que «no corresponde tampoco a la fe del cristiano» [124].

De otro lado, afirmar que la fe y la acción política no tienen nada que decirse, es sostener que se mueven en planos yuxtapuestos sin relación entre ellos. Partiendo de esta aseveración o habrá que hacer acrobacias verbales para mostrar —sin poder lograrlo— cómo la fe debe concretarse en el compromiso por una sociedad más justa, o la fe termina coexistiendo, del modo más oportunista, con cualquier opción política.

La fe y la acción política no entran en relación co-

---

[124] *L'acte de croire*, 25 Las teologías de la revolución y de la violencia no escapan a ese peligro Si en un momento dado pudieron presentar un cierto atractivo es porque fueron su útil intento por romper con la concepción de una fe espontáneamente ligada al orden establecido (cf la presentación del tema de M PELCHMAURD, *Esquisse pour une theologie de la revolution* PM 39 [1967] 629 662 y los ya citados trabajos de R Shaull) Pero el enfoque tendía fácilmente a empequeñecer la problemática teológica y política, corría también —más allá de la intención de sus iniciadores— el riesgo de «bautizar», y a la larga frenar la revolución y la contraviolencia proporcionando una ideología cristiana *ad hoc* y descuidando el nivel de análisis político en que se juegan, en primer lugar, esas opciones Por todo ello estamos lejos de la teología de la revolución Nuestro esfuerzo de reflexión teológica se mueve en otro cuadro de referencias.

rrecta y fecunda sino a través del proyecto de creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta, a través de la utopía para emplear el término que hemos tratado de precisar en los párrafos anteriores [125]. Ese proyecto es el trasfondo de la brega por mejores condiciones de vida. La liberación política se presenta como un camino hacia la utopía de un hombre más libre, más humano, protagonista de su propia historia[126].

> El socialismo ahora —decía el «Che» Guevara—, en esta etapa de construcción del socialismo y del comunismo, no se ha hecho simplemente para tener fábricas brillantes, se está haciendo para el hombre integral, el hombre debe transformarse *conjuntamente con la producción que avance*, y no haríamos una tarea adecuada si solamente fuéramos productores de artículos y no fuéramos a la vez productores de hombres.

De ahí que para él lo importante en la construcción de una nueva sociedad es simultáneamente «aumentar la productividad y aumentar la conciencia día a día» [127].

La utopía así entendida, lejos de hacer del luchador político un soñador, radicaliza su compromiso y le ayuda a que su obra no traicione su propósito, su voluntad de lograr un encuentro real entre los hombres en el seno de una sociedad libre y sin desigualdades sociales. «Sólo

---

125 «Considero —escribe E Schillebeeckx— que de un lado el mensaje evangélico no da directamente ningún programa de acción política y social, pero que de otro lado, *indirectamente*, yo diría como una "utopía", ese mensaje tiene significación en el plano político y social» *La iglesia, el magisterio eclesiástico y la política*, en *Dios, futuro del hombre* Sígueme, Salamanca [2]1970, 169, cf también *Dio è colui che verrà*, en *o c*, 155 P Blanquart que ha trabajado con precisión la noción de utopía, es mas categórico «En este espacio de la utopía, fe y acción política entran en relación punto de contacto, lugar de Paso (pascual) y de la alianza» *La foi et les exigences politiques* Croissance des jeunes nations (juin 1969) 25, cf igualmente *L'acte de croire* , 29

126 Cf *supra*, capítulo 6

127 Ligado a esta perspectiva está el papel otorgado por el «Che» Guevara, en la actividad económica, al estímulo moral «sentido del deber, nueva conciencia revolucionaria», en desmedro del estímulo material «rezago del pasado», que «viene del capitalismo» y que «no participará en la sociedad nueva»

la utopía —apunta P. Ricoeur— puede dar a la acción económica, social y política un enfoque humano»[128]. La pérdida de la utopía hace caer en el burocratismo y el sectarismo, en nuevas estructuras opresoras del hombre. El proceso, más allá de altibajos y de deficiencias explicables, no es liberador si no mantiene firme y no concreta el proyecto de un hombre nuevo en una sociedad más libre. Este proyecto no es para más tarde, para cuando la liberación política se haya obtenido, él debe acompañar desde el inicio y en forma permanente la lucha por una sociedad más justa. Sin ese elemento, crítico y racional, de dinamismo histórico y de imaginación creadora, la ciencia y la acción política ven deslizarse de sus manos una realidad cambiante, y caen fácilmente en el dogmatismo. Y el dogmatismo político no vale más que el de la fe; ambos representan un retroceso hacia la ideología. Pero para que la utopía cumpla válidamente este papel deberá ser verificada por la praxis social, debe hacerse compromiso efectivo, sin purismos intelectuales, sin reclamos fuera de lugar, debe ser revisada y concretada constantemente.

El proyecto histórico, la utopía de la liberación como creación de una nueva conciencia social, como apropiación social no sólo de los medios de producción, sino también de la gestión política y en definitiva de la libertad, es el lugar propio de la revolución cultural, es decir, el de la creación permanente de un hombre nuevo en una sociedad

---

[128] *Tâches de l'educateur*, 90. En nuestros días ese enfoque, según Ricoeur, es doble: «De un lado, afirmar a la humanidad como una totalidad, de otro lado, afirmar a la persona como una singularidad», el primer aspecto es «el horizonte de todos nuestros debates sobre la desigualdad en el mundo», el segundo aspecto es importante «frente al anonimato y la deshumanización de las relaciones entre individuos en el seno de la sociedad industrial» (*ibid.*, 90-91). En un sentido semejante P. Blanquart piensa que la utopía «constitutiva de la razón de nuestra época» puede expresarse en la fórmula: «el desarrollo integral y solidario de todo el hombre y de todos los hombres» (*L'acte de croire*, 22), que detalla la noción utópica de apropiación, fundamento de «la única acción realmente revolucionaria que frente a un sistema único y diversificado, no puede ser sino total y multiforme, es decir a la vez universal (contra la explotación, desigualdades, injusticias, segregaciones) e integral o multidimensional (contra la deshumanización)» *Ibid.*, 21.

distinta y solidaria. Por esta razón, esa creación es el lugar de encuentro entre la liberación política y la comunión de todos los hombres con Dios, comunión que pasa por la liberación del pecado, raíz última de toda injusticia, de todo despojo, de toda disidencia entre los hombres. La fe anuncia que la fraternidad humana que se busca a través de la abolición de la explotación del hombre por el hombre es algo posible, que los esfuerzos por lograrla no son vanos, que Dios nos llama a ella y nos garantiza su plena realización, que lo definitivo se está construyendo en lo provisional. La fe nos revela el sentido profundo de la historia que forjamos con nuestras manos, al hacernos conocer el valor de comunión con Dios —de salvación— que tiene todo acto humano orientado a la construcción de una sociedad más justa, e inversamente nos hace ver que toda injusticia es una ruptura con él.

En el amor humano hay una densidad que el hombre no sospecha: en él se da el encuentro con el Señor. Si la utopía da una faz humana a la liberación económica, social y política, a la luz del evangelio esa faz humana es reveladora de Dios. Si obrar la justicia nos lleva al conocimiento de Dios, encontrarlo es, a su vez, una exigencia de compromiso. La mediación del proyecto histórico de creación de un hombre nuevo asegura que la liberación del pecado y la comunión con Dios en solidaridad con todos los hombres, incidiendo en la liberación política y enriqueciéndose con los aportes de ésta, no caiga en el idealismo y la evasión. Pero, al mismo tiempo, esa mediación impide que esta incidencia se traduzca en una forma cualquiera de ideología cristiana de la acción política o en un mesianismo político-religioso. La esperanza cristiana nos abre, en una actitud de infancia espiritual, al don del futuro prometido por Dios, evitándonos toda confusión del reino con una etapa histórica determinada, toda idolatría frente a un logro humano inevitablemente ambiguo, toda absoluti-

zación de la revolución. Gracias a esto nos hace radicalmente libres para comprometernos en la praxis social, movidos por una utopía liberadora y con los medios que nos proporciona el análisis científico de la realidad. Y no sólo nos libera para este compromiso sino que, simultáneamente, lo exige y lo juzga.

El evangelio no nos proporciona una utopía, ésta es obra humana [129], la palabra es un don gratuito del Señor. Pero el evangelio no es ajeno al proyecto histórico, por el contrario, proyecto humano y don de Dios se implican mutuamente. La palabra es el fundamento y la significación de toda existencia humana; y ese fundamento es testimoniado, esa significación se hace historia concreta, a través de la acción humana. La fe, la caridad y la esperanza, para quien vive de ellas, son un factor radical de libertad espiritual, y de creación e iniciativa históricas.

De este modo, proclamar que «la victoria que ha vencido la muerte es nuestra fe» será vivido, sin escapatoria, en el corazón mismo de la historia, en el seno de un único proceso de liberación que lleva esa historia a su plenitud: el encuentro definitivo con Dios. Esperar en Cristo es, al mismo tiempo, creer en la aventura histórica, lo que abre un campo infinito de posibilidades al amor y a la acción del cristiano.

---

[129] Esto es afirmado en forma clara por P. Blanquart en los artículos citados. El vocabulario es más vacilante en E. Schillebeeckx, cf. los trabajos mencionados en la nota 125.

SEGUNDA SECCIÓN

# COMUNIDAD CRISTIANA Y NUEVA SOCIEDAD

Lo que llevamos dicho —al intentar un cotejo de la fe, la caridad y la esperanza con las inquietudes del hombre contemporáneo— sobre la significación del mensaje evangélico, replantea el sentido y la misión de la iglesia en el mundo. La iglesia como comunidad visible es, a menudo, cuestionada en nuestros días. Más allá de las realizaciones, los avatares y las ilusiones de un reformismo posconciliar, muchos cristianos se preguntan cómo ser iglesia hoy. Un papel determinante juega en esto la conciencia de la globalidad de lo político, ello ha hecho percibir no sólo los alcances del evangelio en este ámbito, sino también la función cumplida hasta ahora por la iglesia en relación al orden social existente. Las raíces del replanteamiento están pues más allá de las fronteras de la iglesia constitucional: en la tarea que se ha dado el hombre contemporáneo de construir una nueva sociedad. Todo esto condiciona la misión de la iglesia y lleva a profundizar el sentido de la pertenencia a ella[1]. No se puede solucionar permanentemente el problema con el expediente de la distinción entre institución y comunidad. Una cosa es la existencia de una tensión necesaria y fecunda entre ambas, y otra la de

[1] P. Blanquart apunta acertadamente que «el problema subyacente a esta crisis de iglesia es el de la política en sus relaciones con la fe. No hay de qué sorprenderse: si la política es un problema nuevo para la humanidad ¿cómo no lo sería para la iglesia?: *L'acte de croire et l'action politique:* LV 98 (1970).

una situación de falencia moral de una institución que parece bordear la quiebra a cada paso.

Una revisión radical de lo que ha sido y de lo que es la iglesia, se hace necesaria. El impulso inicial para esto pudo ser dado, sobre todo para el grueso de los cristianos, por el concilio, pero actualmente el movimiento tiene su dinámica propia y en cierto modo autónoma. Y es que en él convergen otras corrientes que en un momento dado el hecho conciliar pareció asimilar y canalizar, pero que no perdieron las energías que tenían y que hoy las hacen aparecer en pleno día. El intento de *aggiornamento* de la iglesia la ha puesto en mejores condiciones para entrar en fecundo contacto con esas fuerzas, pero no ha suprimido los cuestionamientos que ellas conllevan. Antes bien los ha exacerbado y ahondado. Tanto mejor. No sólo no se gana tratando de evitarlos, sino que se pierde mucho no mirándolos a los ojos. Enfrentarlos no sería, además, sino una postura de humildad ante los hechos.

El asunto provoca alarma e inquietudes[2]. No es para menos, en muchos se produce una especie de evaporación de la significación de la iglesia. Y no faltan aquellos que piensan que ése y no otro es su inevitable destino[3]. No obstante, asistimos simultáneamente a un redescubrimiento de la dimensión comunitaria de la fe, así como a nuevas formas de vivirla. La búsqueda, a veces dolorosa y vacilante, empieza[4]. Más de un signo haría pensar que

---

[2] Limitémonos a citar un estudio representativo de esa preocupación H DE LUBAC, *L'eglise dans la crise actuelle* NRT (1969) 580 596

[3] «Me parece — declaraba L Althusser en un "diagnóstico" sobre la iglesia — que la crisis de la iglesia se irá agravando De un lado, la decadencia del pensamiento teológico es manifiesta e irremediable no son las "teologías de la revolución" o de la "violencia" las que pueden restaurar un *verdadero pensamiento* teológico moribundo De otro lado, la crisis política e ideológica es evidente, ya que *no se ve cómo,* en su conjunto, en las estructuras heredadas de un largo pasado y de un papel político al servicio de las clases dominantes y en la tradición que resulta de eso, *la iglesia podría "reconvertirse" al servicio de los trabajadores en la lucha de clases*» LV 93 (1969) 29 (subrayado en el texto)

[4] Para el caso de América latina, cf *supra,* capítulo 7 Sobre otros aspectos, cf C DE LORA - J MARINS - S GALILEA, *Comunidades cristianas de base* Bogotá

«esa comunidad llamada iglesia» según la afortunada expresión de Juan Luis Segundo, tiene la vida dura. Pero esto no será así sino mediante una transformación sustancial. Si ello no ocurre con el ritmo y la autenticidad que se desea no es únicamente por mala o poca voluntad, como algunos parecen suponerlo, se debe también, y tal vez sobre todo, a que no se ve claro el camino a seguir, ni se es totalmente consciente de los condicionamientos históricos y sociales que bloquean esa transformación. Más allá de las actitudes autoritarias o desesperadas, de las acusaciones mutuas y de las disputas personales que no hacen sino traducir un estado de cosas inviable y una actitud de íntima inseguridad, lo que requiere la iglesia de hoy es un análisis valiente y sereno de las razons de esa situación y de esa actitud. Coraje y serenidad opuestos a un clima de fácil emotividad que lleva a medidas arbitrarias, a soluciones superficiales o a evasiones, pero no a la búsqueda de cambios radicales y al examen de los senderos inéditos por emprender. En esto se juega la fidelidad de la iglesia a su Señor.

Demasiada tarea para estas páginas y para nuestras posibilidades. Es lo que ocurre siempre: es más fácil señalar lo que habría que hacer que llevarlo a cabo. Dos puntos podrían ayudarnos, sin embargo, a situar algo esta problemática. El primero concierne a algunos aspectos del sentido mismo de la iglesia y de su misión en el mundo, y el segundo a una condición primordial e ineludible para cumplirla.

---

1970; E. Beltrán, *Pastoral de conjunto y comunidades de base*. Bogotá 1971; para una rica reflexión teológica, consulta E. Pironio, *La iglesia que nace entre nosotros*. Bogotá 1970.

# 12

# IGLESIA: SACRAMENTO DE LA HISTORIA

TRIBUTARIA en sus estructuras y en su estilo de vida de tiempos pasados, la iglesia experimenta hoy un cierto desfase, confrontada a una historia que no va más a su paso. Pero lo que está en juego no es una simple renovación y adaptación de métodos pastorales. Se trata de una nueva conciencia eclesial y de una redefinición de la tarea de la iglesia en un mundo en el que no sólo *está presente,* sino del que *forma parte* hasta un punto que tal vez no sospechaba hace un tiempo. En esa nueva conciencia y en esa redefinición los problemas intraeclesiales pasan a un segundo plano.

## I

## SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN

La afirmación, sin tapujos, de la voluntad universal de salvación ha cambiado radicalmente la manera de concebir la misión de la iglesia en el mundo. Aparece claro hoy, que la finalidad de la iglesia no es salvar, en el sentido de «asegurar el cielo»[1]. La obra de salvación es una reali-

---

[1] El tema ha sido particularmente estudiado en los ambientes misioneros, cf. las sugestivas páginas de J. COMBLIN, *Scopo della missione salvare l'uomo,* en *Missione e sviluppo dei popoli.* Bologna 1969, 81-95. (Se trata de un artículo publicado originalmente en la revista *Spiritus n.* 34.)

dad actuante en la historia; esta obra le da al devenir histórico de la humanidad su unidad profunda y su más hondo significado[2]. Solamente en base a esa unidad y a esa significación pueden erigirse las distinciones y precisiones capaces de llevarnos a un replanteamiento de la misión de la iglesia. El Señor es el sembrador que se levanta al alba para sembrar el campo de la realidad histórica antes de que nosotros establezcamos nuestras distinciones. Éstas pueden ser útiles para lo que P. A. Liégé llama «las nuevas iniciativas de Dios en la historia de los hombres», pero como él mismo puntualiza: «utilizándolas demasiado pronto, se corre el riesgo de no explicar la situación creada por el llamado a una realización única en la cual Dios ha colocado al mundo del que él es la fuente»[3]. El sentido y la fecundidad de la tarea eclesial sólo aparecerán situándolos en el contexto del plan salvador. Para ello habrá que evitar una reducción de la obra salvífica a la acción de la iglesia. Del tipo de relación que establezcamos entre ambas depende, en definitiva, toda eclesiología.

## 1. *Una nueva perspectiva eclesiológica*

La perspectiva señalada supone un «descentramiento» de la iglesia que deja de considerarse el lugar exclusivo de la salvación y se orienta hacia un nuevo y radical servicio a los hombres. Supone también una nueva toma de conciencia de que la acción de Cristo y de su Espíritu es el verdadero gozne del plan salvador.

En verdad, la iglesia de los *primeros siglos* vivió espontáneamente las cosas de ese modo. Su situación minoritaria en la sociedad de entonces y la consiguiente presión

---

[2] Cf. *supra,* capítulo 9.

[3] *Église de Jésus-Crist, église du monde* en la obra escrita en colaboración con N. A. NISSIOTIS - Ph. MAURY, *L'église dans le monde* Tours 1966, 163.

que la proximidad del mundo no cristiano ejercía sobre ella, la hacían fácilmente sensible a la acción de Cristo fuera de sus fronteras[4], es decir, a la totalidad de su obra redentora. Esto explica, por ejemplo, que los grandes autores cristianos de ese tiempo reivindiquen sin cortapisas la libertad del hombre en materia religiosa como un derecho humano y natural, y declaren la incompetencia del estado para intervenir en ese asunto. Confiados en la posibilidad de la salvación en trabajo en todo hombre, ellos ven en la libertad más que un riesgo de errar el camino, la condición necesaria para dar con él y llegar a un auténtico encuentro con el Señor[5].

La situación de la comunidad cristiana cambia *a partir del siglo* IV. De marginado y hostilizado el cristianismo pasará a ser tolerado (edicto de Milán, 313), y se convertirá rápidamente en religión del estado romano (decreto de Tesalónica, 381). El anuncio del mensaje evangélico se verá, en consecuencia, favorecido por el apoyo de la autoridad política, y la cristianización del mundo conocido de entonces recibirá un poderoso impulso. Este avance rápido del cristianismo traerá un cambio en la manera de concebir la situación de la humanidad frente a la salvación. Se empezará, en efecto, a pensar que sólo hay dos clases de hombres: los que han acogido la fe en Cristo y los que la han rechazado culpablemente. Los padres seguirán ense-

---

[4] Recordemos, por ejemplo, lo que expresaba Gregorio Nacianceno con ocasión de la muerte de su padre, un convertido a la fe cristiana «Él, aún antes de haber llegado a nosotros ya era nuestro Se identificaba a nosotros por sus costumbres Porque así como muchos de los nuestros no lo son en realidad, alejados del cuerpo común por su modo de vivir, así por el contrario, muchos de los que están fuera son nuestros en tanto que anticipan la profesión de fe con su tipo de vida Sólo les falta el nombre, pues tienen la sustancia de la cosa También mi padre era de éstos, rama ajena pero orientada dinámicamente hacia nosotros por su estilo de vida» *Oratio* 18, 6 (PG 35 992)

[5] «Es de derecho humano y de derecho natural que cada uno pueda adorar lo que quiere» TERTULIANO, *Ad Scapulam* c II (PL I, 777) «La religión es la única cosa en que la libertad haya elegido su domicilio Nadie puede ser obligado a adorar lo que no quiere» LACTANCIO, *Epitome divinarum Institutionum* 54 (PL VI, 1601)

ñando la doctrina de la voluntad universal de salvación y sostendrán que ésta no se opera sin la libre aceptación por parte del hombre, pero afirmarán que ya no hay excusa para la ignorancia del Salvador, porque gracias al ministerio de la iglesia, la voz del evangelio ha llegado de una manera u otra a todos los hombres[6], judíos y gentiles no tienen pues disculpa. Estas ideas que se presentan en forma vacilante y hasta angustiada en los siglos IV y V, se afirmarán poco a poco. La edad media con una iglesia coextensiva al mundo conocido en esa época y fuertemente compenetrada con él, tendrá una experiencia vital y finalmente segura y tranquila del «fuera de la iglesia no hay salvación». *El estar por o contra Cristo es plenamente identificado con el estar por o contra la iglesia.* Nada de extraño tiene por lo tanto que no se hable más de parcelas de verdad susceptibles de encontrarse más allá de las fronteras de la iglesia: no hay un mundo fuera de la iglesia; ésta surge como la depositaria única de la verdad religiosa. Espontáneamente pues, y por la fuerza de las cosas, se tomará una perspectiva eclesiocéntrica que gravitará fuertemente, y hasta nuestros días, sobre la vida y la reflexión de la iglesia.

Esto explica que a partir de esa época se opere un sutil desplazamiento que va de la libertad religiosa como «un derecho humano y natural» de todo hombre, a la «libertad del acto de fe»: el derecho a la libertad en materia religiosa será, en adelante, sinónimo del derecho a no ser coartado por la imposición forzada de la fe cristiana[7].

---

[6] Ambrosio de Milán expresa con toda claridad esa idea: «Donde la presencia de un predicador ha faltado, el sonido y la fama de su voz han llegado siempre»: *In Rom.* 17-18 (PL XVIII, 146 b).

[7] Esto hace comprender la célebre distinción entre paganos y judíos que no han tenido acceso a la fe, y herejes que la han abandonado después de haberla aceptado. Frente a los primeros se tendrá en cuenta la necesidad de una aceptación libre, lo que dictará una actitud más tolerante; los segundos en cambio serán considerados culpables de alejarse de la verdad después de haber recibido el don de la fe, merecedores por lo tanto de un tratamiento severo. Posición sintetizada

Paralelamente se opera otro desplazamiento significativo: ya no se hablará de «incompetencia» del poder político en esta materia, sino de «tolerancia» (lo que supone una «opción» por la verdad) frente al error religioso. La razón de esos dos desplazamientos es la misma: la situación de fuerza en la que se halla una iglesia que ha comenzado, centrándose en ella misma y aliándose con el poder civil, a considerarse como la depositaria exclusiva de la verdad salvífica.

Esta situación de la iglesia empieza a cambiar en la *época moderna*, por la ruptura interna de la cristiandad y por el descubrimiento de nuevos pueblos. Pero en un primer momento la perspectiva eclesiocéntrica persiste, salvo algún que otro retoque. En materia de libertad religiosa, que hemos tomado como punto de aplicación de ese enfoque, será el tiempo de la «tolerancia religiosa»: lo que Tomás de Aquino consideraba válido para los judíos, será extendido a los descendientes de los cristianos que se separaron «culpablemente» de la iglesia. La tolerancia religiosa dará lugar, en el siglo XIX, al subproducto de la teoría de la tesis y la hipótesis, que busca responder al movimiento de ideas nacidas en la Revolución francesa, haciendo dar un paso más al esquema de la tolerancia. Pero la posición de fondo sigue siendo la misma: sólo en la iglesia se halla la verdad salvífica; es por eso que las «libertades modernas» ponen en peligro el destino eterno de los hombres [8].

Los efectos de la nueva situación histórica en que se halla la iglesia se empiezan a sentir con mayor fuerza en el siglo XIX y avanzan a pasos apresurados a lo largo de

---

en el conocido texto de santo Tomás: «Aceptar la fe es cuestión de voluntad, permanecer en ella es cuestión de necesidad»: ST 2-2, q. 10, a. 8, ad 3.

[8] Ésa es la razón de fondo por la cual los papas del siglo XIX se oponen a la libertad religiosa: proclamar la igualdad civil de la verdad y el error es ir contra la salvación de los hombres, cf. los textos reproducidos en LO GRASSO, *Ecclesia et status*. Fontes selecti. Roma 1952.

estas últimas décadas. El concilio Vaticano II no teme situarse en la línea de una franca afirmación de la voluntad universal de salvación y pone fin a las anacrónicas consecuencias teológicas y pastorales deducidas del eclesiocentrismo que apuntábamos antes[9]. De allí el cambio de actitud en materia de libertad religiosa, la declaración que le está dedicada buscó lograr un consenso situándose sólo en el plano de la dignidad de la persona humana; pero esa posición entraña, en realidad, un cambio de posición respecto de cuestiones teológicas de fondo: el papel de la iglesia en el encuentro entre Dios y el hombre[10].

Podría hablarse de una vuelta a las posturas de la iglesia de los primeros siglos[11]. Sin ser inexacta esa afirmación tiende a esquematizar el proceso. No se da nunca un regreso puro y simple. Lo ocurrido a partir del siglo IV no fue un simple «accidente»; ha sido un largo y laborioso aprendizaje. Esa experiencia forma parte de la conciencia eclesial contemporánea, es un factor que explica muchos comportamientos actuales, es también una puesta en guardia frente a lo que puede volver a suceder. Lo que se expresó espontánea e intuitivamente en los primeros siglos debe manifestarse ahora de modo más reflejo y crítico.

---

9 Este «descentramiento» iniciado por el concilio ha sido bien subrayado entre otros, por G MARTELET, *Horizon theologique de la deuxième session* NRT (1964) 449 468 y por E SCHILLEBEECKX, en *La iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II* Madrid 1969, 142 173

10 En estas páginas hemos tomado ideas expuestas más ampliamente en G GUTIERREZ, *Libertad religiosa y dialogo salvador,* 13 43

11 H Urs von Balthasar escribe al respecto «Ella (la teología) vence atrasos seculares, formula verdades cristianas fundamentales que, una vez exteriorizadas, parecen tan exactas y evidentes que apenas comprendemos cómo pueden haber sido desconocidas y olvidadas durante tanto tiempo Ella reconstruye puentes que nunca debieron cortarse De sus propias premisas saca consecuencias que siempre estuvieron allí y que debían haber sido deducidas hace tiempo por ejemplo, que si todos los hombres están llamados a la salvación sobrenatural, la gracia debe de alguna manera actuar sobre ellos que un diálogo del cristiano con el no cristiano al interior de esta gracia es siempre posible y necesario A los cristianos de hoy, estas verdades les parecen de una *magnitud* impresionante, y lo son Pero que ellas les parezcan *nuevas* es para quien conoce la patrística, por ejemplo, algo asombroso, ya que ellas en el fondo no lo son» *Solo el amor es digno de fe* Sigueme, Salamanca 1971

## 2. *Sacramento y signo*

Gracias al proceso reseñado, el Vaticano II pudo sentar los lineamientos de una nueva perspectiva eclesiológica. Y lo hizo casi sorpresivamente al hablar de la iglesia como de un sacramento[12]. Se trata, a no dudarlo, de uno de los aportes más importantes y permanentes del concilio[13]. La noción de sacramento permite, en efecto, pensar a la iglesia en el horizonte de la obra salvífica y en términos radicalmente distintos a los de un enfoque eclesiocentrista. El propio concilio no logró situarse enteramente en esta línea; muchos de sus textos revelan todavía la carga de una pesada herencia y señalan tímidamente la puerta por la que se podría salir, sin llegar siempre a hacerlo, de este repliegue de la iglesia sobre sí misma. Pero lo que importa subrayar es que en el seno mismo de un concilio sobre el que gravitaba aún una problemática eclesiocéntrica, surgieran los elementos nuevos que debían permitir una reflexión en ruptura con dicha problemática y más acorde con las verdaderas cuestiones que se plantean hoy a la fe cristiana[14].

---

[12] Los textos más importantes al respecto son LG 1 y 48 Cf tambien LG 9, GS 45, SC 5 y 26, ver igualmente LG 59, AG 9

[13] «El hito mas importante del Vaticano II en el campo de la teología dogmática, en nuestra opinión, es haber designado a la iglesia como "sacramento", es decir como signo visible de la salvacion por medio del Espiritu Santo enviado por Cristo» H MUHLEN, *Das Verhaltnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II* TG 55 (1965) 171 K Rahner dice que el cristiano de mañana estudiando la historia del concilio «se asombrara al comprobar que tales palabras hayan podido ser pronunciadas sin que parezca que se haya percibido todo lo que ellas podian significar Sacramentum salutis totius mundi ¡signo de salvacion para el mundo entero! *Chretiens de demain* Bruxelles 1965, 10 Años antes del concilio O Semmelroth habia dedicado un amplio estudio a este tema *Die Kirche als Ursakrament* Frankfurt 1953, y el mismo Rahner había aportado una valiosa contribucion *La iglesia y los sacramentos* Barcelona 1964 No obstante, este enfoque no recogia el sufragio de todos los teologos, se temia que esto llevara a «reducir la eclesiología al estudio de los elementos exteriores» J HAMER, *La iglesia es una comunion* Barcelona 1965, 84, el punto es tratado en 83 86

[14] Cf J B METZ, *Teologia del mundo* Sígueme, Salamanca ²1971, 105, y en *La risposta dei teologi*, 62 En el mismo sentido K RAHNER en *ibid*, 61 62

El término *sacramentum* tiene, en teología, dos sentidos estrechamente relacionados. Inicialmente fue usado para traducir la palabra griega *mysterion*. Misterio, siguiendo a Pablo, significa *el cumplimiento y la manifestación del designio salvífico:* «Misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora» (Col 1,26). El evangelio es, por ello, «la revelación de un misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente... dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe» (Rom 16,25-26)[15]. Ese misterio es el amor del Padre que «amó tanto al mundo que dio a su Hijo único» (Jn 3,16) para convocar a todos los hombres, en el Espíritu, a la comunión con él. Los hombres son llamados en conjunto, como comunidad y no como individuos separados, a participar de la vida de la comunidad trinitaria, a entrar en el circuito de amor que une a las personas de la trinidad[16], amor que «construye en la historia la sociedad humana»[17]. El cumplimiento y la manifestación de la voluntad del Padre se da en forma privilegiada en Cristo llamado por eso «misterio de Dios» (Col 2,22; cf. Col. 1,27; 4,3; Ef 3,3; 1 Tim 3,16)[18]. Por la misma razón la sagrada Escritura, la iglesia, los ritos litúrgicos serán designados, por las primeras generaciones cristianas, con el término misterio, y su traducción latina: sacramento. En el sacramento se realiza y se revela el designio salvífico, es decir se hace presente entre los hombres y para los hombres. Pero al mismo tiempo, a través del sacramento los hombres encuentran a Dios; encuentro *en* la historia no porque Dios venga *de* la his-

---

[15] Cf. el antiguo pero importante estudio de D. DEDEN, *Le mystère paulinien* ETL (1936) 405-442.

[16] El decreto *Ad gentes*, en uno de los textos de mayor densidad teológica del Vaticano II, liga estrechamente el plan salvífico y la tarea que corresponde a la iglesia en él, a las misiones trinitarias (n. 1-5).

[17] J. L. SEGUNDO, *Nuestra idea de Dios* Buenos Aires 1970, 91.

[18] Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* Pamplona [5]1971.

toria sino porque la historia viene de Dios. El sacramento es entonces la revelación eficaz del llamado a la comunión con Dios y a la unidad de todo el género humano.

Ése es el sentido primordial del término sacramento y de ese modo es empleado en los primeros siglos de la iglesia. A comienzos del siglo III, sin embargo, Tertuliano añade un matiz que dará paulatinamente lugar a un segundo sentido derivado del primero. Este padre africano comienza a designar con el término sacramento a los ritos del bautismo y la eucaristía. Poco a poco los dos vocablos, misterio y sacramento, se separarán. El primero indicará de preferencia los misterios doctrinales y el segundo lo que comúnmente llamamos los sacramentos. La teología de la edad media resumirá el significado del sacramento, en sentido estricto, en la fórmula *signo eficaz de la gracia.* El signo marca el carácter de visibilidad del sacramento, mediante el cual tiene lugar un efectivo encuentro personal de Dios y el hombre. Pero el signo remite a una realidad que está más allá de él, en ese caso a la gracia de comunión, motivo y resultado de ese encuentro [19]. Comunión que es también una realidad intrahistórica.

Llamar a la iglesia «sacramento visible de toda unidad salvífica» (LG 9), es definirla en relación al designio salvador, cuyo cumplimiento en la historia ella revela y significa a los hombres. Signo visible, la iglesia envía a la realidad de la «comunión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). La iglesia sólo se comprende en función de la realidad que ella misma anuncia a los hombres. Su existencia no es un «para sí», sino un «para los otros». Su centro está fuera de ella: en la obra de Cristo y de su Espíritu. Por el Espíritu ella es constituida como

[19] Cf. H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'église* II. Paris 1969, 84-114; P. SMULDERS, *La iglesia como sacramento de salvación,* en *La iglesia del Vaticano II* I. Barcelona 1966, 377-400; y E. SCHILLEBEECKX, *La misión de la iglesia.* Sígueme, Salamanca 1971, 61-71.

«sacramento universal de salvación» (LG 48), fuera de la acción del Espíritu que conduce el universo y la historia hacia su plenitud en Cristo la iglesia no es nada. Es más, ella no toma auténticamente conciencia de sí misma sino en la percepción de esta presencia total de Cristo y de su Espíritu en la humanidad. La mediación de la conciencia del «otro», del mundo en el que se da esa presencia, es la condición indispensable de su propia conciencia como comunidad-signo. Todo intento por evitar esta mediación sólo puede llevar a la iglesia a una falsa percepción de sí misma: a una conciencia eclesiocéntrica.

A través de los hombres que aceptan explícitamente su palabra, el Señor revela el mundo a sí mismo y lo saca del anonimato haciéndole conocer el sentido último de su devenir histórico y el valor de comunión de cada acto humano[20]. Pero a su vez, la iglesia debe convertirse a ese mundo, en el que Cristo y Espíritu están presentes y activos, debe dejarse habitar y evangelizar por él. Se ha dicho por eso que una teología de la iglesia en el mundo debe ser completada por «una teología del mundo en la iglesia»[21]. Esta relación dialéctica está implicada en el enfoque de la iglesia como sacramento. Esto nos pone en la pista de una nueva manera de concebir la relación entre la iglesia histórica y el mundo. La iglesia no es un no mundo, es la humanidad misma atenta a la palabra, pueblo de Dios que vive en la historia y se orienta hacia el futuro prometido por el Señor; es, como decía Teilhard de Chardin, la «porción reflexivamente cristificada del mundo». La relación iglesia-mundo debe pues ser vista en términos no espaciales, sino dinámicos y temporales[22].

---

20 «La iglesia — escribe Ch Duquoc — no da valor al amor humano, ella anuncia y significa su dimensión escatológica» *L église et le monde* LV 73 (1965) 65

21 O CLEMENT, *Un ensayo de lectura ortodoxa de la Constitución,* en G BARAUNA, *La Iglesia en el mundo* Madrid 1967, 663

22 «Decididamente, iglesia y mundo deben ser situados, en términos diná-

Comunidad sacramental, la iglesia debe significar en su propia estructura interna la salvación cuya realización anuncia. Su organización debe estar en función de su tarea. Signo de liberación del hombre y de la historia, ella misma debe ser en su existencia concreta un lugar de liberación. Un signo debe ser claro y comprensible. Concebir a la iglesia como sacramento de la salvación del mundo, hace más exigente su obligación de transparentar en sus estructuras visibles el mensaje de que es portadora. No siendo un fin en sí lo que importa es su capacidad de significar la realidad en función de la cual existe, fuera de la cual no es nada, que la hace vivir bajo el signo de lo provisorio, y hacia cuyo pleno cumplimiento se orienta: el reino de Dios que se inicia ya en la historia[23]. La ruptura con un orden social injusto y la búsqueda de nuevas estructuras eclesiales en que están empeñados los sectores más dinámicos de la comunidad cristiana tienen su fundamento en este enfoque eclesiológico. Vamos hacia formas de presencia y estructuras de la iglesia cuya radical novedad apenas es posible perfilar a partir de la experiencia presente. Ese empeño, en lo que tiene de mejor y más sano, no proviene de una moda, no es el hecho de disconformes profesionales; se origina, más bien, en una profunda fidelidad a la iglesia como sacramento de la unidad y salvación de la humanidad, en la convicción de que su único apoyo debe ser la palabra que libera.

micos al interior de un único designio salvífico como dos etapas o dos tiempos» A. LIEGE, *Église de Jesus Christ*, 164. «La relación decisiva entre la iglesia y el mundo no es espacial sino temporal» J. METZ, *Teología del mundo*, 121. G. Martelet, en una óptica algo diferente, había intentado ya una fecunda reinterpretación de la distinción temporal espiritual, según la *Lumen gentium*: *La iglesia y lo temporal: hacia una nueva concepción*, en *La iglesia del Vaticano II* I, 559-577. Cf. también L. GERA, *La iglesia y el mundo*, en *La iglesia y el país*, Buenos Aires 1967, 9-19.

[23] «La iglesia vive siempre si la entendemos correctamente, de la proclamación de su propia provisionalidad y de su suspensión históricamente progresiva en el reino de Dios que se aproxima» K. RAHNER, *Iglesia y parusía de Cristo*, en *Escritos de teología* VI, Madrid 1969, 341.

Hay que reconocer, sin embargo, que la perspectiva eclesiológica es abandonada a un ritmo más rápido por una cierta reflexión teológica que por las actitudes concretas del grueso de la comunidad cristiana. Lo que plantea no pocas dificultades porque lo importante se juega precisamente en ese segundo nivel. Detenerse en problemas intraeclesiales, como sucede con frecuencia con algunas *formas de protesta en la iglesia* en especial en los países desarrollados, es pasar al lado de la veta más rica para una verdadera renovación de la iglesia. Ella no se obtendrá con profundidad sino a partir de una efectiva toma de conciencia del mundo en que vive y de un real compromiso con él. Los cambios en la iglesia se harán en función de esto. Buscarlos afanosamente por ellos mismos es plantear la cuestión en términos de supervivencia. Y no se trata de eso. El asunto no es sobrevivir sino servir. Lo demás vendrá por añadidura.

En América latina el mundo en el que la comunidad cristiana debe vivir y celebrar su esperanza escatológica es el de la revolución social; su tarea se definirá frente a ella. Su fidelidad al evangelio no le deja otra alternativa: la iglesia debe ser el signo visible de la presencia del Señor en la aspiración por la liberación y en la lucha por una sociedad más humana y más justa. Sólo así la iglesia hará creíble y eficaz el mensaje de amor de que es portadora.

## II

## EUCARISTÍA Y FRATERNIDAD HUMANA

La misión de la iglesia se sitúa allí donde se anudan indisolublemente la celebración de la cena del Señor y la creación de la fraternidad humana. Eso es lo que significa en concreto y en forma activa ser sacramento de la salvación del mundo.

## 1. *«En memoria mía»*

La primera tarea de la iglesia es celebrar con alegría el don de la acción salvífica de Dios en la humanidad, realizada a través de la muerte y la resurrección de Cristo. Eso es la eucaristía: memorial y acción de gracias. Memorial de Cristo que supone una aceptación siempre renovada del sentido de su vida: la entrega total a los demás. Acción de gracias por el amor de Dios que se revela en esos acontecimientos. La eucaristía es una fiesta, celebración de una alegría que se desea y se busca compartir. La eucaristía es hecha en la iglesia y, simultáneamente, la iglesia es construida por la eucaristía. En la iglesia «celebramos —escribe Schillebeeckx— aquello que se realiza fuera del edificio de la iglesia, en la historia humana» [24], y esa obra, creadora de una profunda fraternidad humana, da su razón de ser a la iglesia.

En la eucaristía celebramos la cruz y la resurrección de Cristo, su pascua de la muerte a la vida, nuestro paso del pecado a la gracia. La última cena se presenta en el evangelio teniendo como telón de fondo la pascua judía que celebraba la liberación de Egipto y la alianza del Sinaí [25]. La pascua cristiana asume y revela el pleno sen-

---

[24] *Dio e «colui que verrà»* Per una nuova immagine di Dio del mondo secolarizzato, en la obra colectiva *Processo alla religione* Roma 1968, 151

[25] Éxodo y alianza forman una unidad El Dios que establece la alianza es el mismo que saco a Israel «de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre» (Éx 20, 2, Dt 5, 6), y como hemos tenido ocasión de recordarlo antes (cf *supra*, capítulo 9), esta liberacion es un acto político, a partir de ella puede interpretarse correctamente la significación del éxodo y de la alianza que son celebrados en la cena pascual J Blenkinsopp puede escribir por eso, que gracias al "mejor conocimiento de la dimensión política de la fe del primitivo Israel, los estudiosos no están ya tan inclinados a aceptar la separación entre tradiciones de la alianza y bendiciones del éxodo, según lo proponía G von Rad», y continua «El acontecimiento fundacional comienza con una comunidad en una situación económica y política intolerable y se refiere en primer lugar a la salvacion económica y política de aquélla Yahvé los sacó de allí» *Objetivo y profundidad del exodo en Déutero Isaias 40 45* Concilium 20 (1966) 397 398

tido de la pascua judía[26]. La liberación del pecado está en la raíz misma de la liberación política, la primera hace ver lo que está verdaderamente en juego en la segunda; pero de otro lado, la comunión con Dios y con los demás supone la abolición de toda injusticia y expoliación. Esto se expresa ya en el hecho de que la eucaristía haya sido instituida en el curso de una cena. Para los judíos la comida en común era un signo de fraternidad, ligaba a los comensales en una especie de pacto sagrado. Por otra parte, el pan y el vino son signos de fraternidad que evocan al mismo tiempo el don de la creación, la materia de la eucaristía lleva en ella misma esta referencia recordando que la fraternidad se arraiga en la voluntad de Dios de dar a todos los hombres los bienes de esta tierra para que ellos construyan un mundo más humano[27]. El evangelio de Juan que no trae el relato de la institución eucarística refuerza esta idea sustituyéndola por el episodio del lavado de los pies, gesto de servicio, de amor y de fraternidad. Ese reemplazo es significativo: Juan parece ver en ese hecho el sentido profundo de la celebración eucarística cuya institución no narra[28]. La eucaristía aparece pues inseparablemente ligada a la creación y, en definitiva, a la construcción de una real fraternidad humana.

> La referencia a la comunidad no representa por lo tanto una simple consecuencia, una dimensión adventicia, un segundo nivel de un rito que sería en primer lugar y ante todo individual, como lo es la manducación pura y simple. De inicio, si se le ve en el contexto humano de la cena tal como se le

---

[26] Cf J Ratzinger, *La destinée de Jésus et l'eglise* en la obra colectiva *L'église aujourd'hui* Tournai 1967, 43 45 L Dequeker - W Zuidema, *La eucaristía segun san Pablo* Concilium 40 (1968) 561 571 J Blenkinsopp hace notar que el tema y el lenguaje del Éxodo son aplicados en el nuevo testamento a la vida y muerte de Jesus *o c*, 406

[27] Cf J M R Tillard, *L'eucharistie et la fraternité* NRT (1969) 113 135.

[28] C H Dodd considera que este episodio «corresponde al relato que traen los sinópticos sobre la última cena», y explica su omisión en Juan por el deseo de «no divulgar el "misterio" cristiano» *The interpretation of the Fourth Gospel* Cambridge 1960, 393.

concibe en Israel, el rito eucarístico en sus elementos esenciales es comunitario, orientado hacia la constitución de la fraternidad humana [29].

Un texto de Mateo es claro respecto de la relación entre el culto y la fraternidad humana:

> Si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas de que un hermano tuyo tiene algo que reprocharte, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano, luego vuelves y presentas tu ofrenda (5, 23-24) [30].

No se trata del problema de una conciencia escrupulosa, sino de vivir según las exigencias del otro: «si recuerdas que un hermano tuyo tiene algo que reprocharte». Ser causa de una quiebra de la fraternidad humana descalifica para participar en el culto que celebra precisamente la acción del Señor forjando una profunda comunidad entre los hombres.

> La comunidad cristiana — decía Camilo Torres — no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto del amor al prójimo [31].

---

[29] J M R TILLARD, *L'eucharistie et la fraternité*, 121 Rafael Ortega ha hecho ver con solido apoyo bíblico el triple significado del sacrificio de la cruz sacrificio pascual, liberacion de toda servidumbre (Éx 12, 1 Cor 5, 6 8, 1 Pe 1, 18), sacrificio de alianza que restaura el viejo pacto de unión entre Dios y su pueblo (Éx 19, 5, 24, 1, Gal 4, 4, 1 Cor 11, 25, Heb 9, 15 28) y sacrificio de expiación de eliminacion del pecado (Lev 16, 1 Jn 2, 1 2, Rom 3, 23-25), en *Biblia y penitencia* Cuestiones litúrgicas (Medellín) 8 (1969) 83-92. Cf también S LYONNET *De peccato et redemptione* II Roma 1960, 121 126

[30] Ésta es una de las pocas palabras de Jesús que Bultmann considera auténticas cf *Theologie des Neuen Testament* 16 s

[31] Este texto se encuentra en la declaración hecha pública por Camilo Torres el 24 de junio de 1965 al pedir, y obtener, ser liberado de las «obligaciones clericales», Camilo encontraba en esa idea el fundamento de su patética decisión de sacrificar «uno de los derechos que amo mas profundamente. poder celebrar el culto externo de la iglesia como sacerdote, para crear las condiciones que hacen más auténtico ese culto» CAMILO TORRES, *Cristianismo y revolución* México 1970, 376 El gesto de Camilo hizo percibir despiadadamente una realidad oculta bajo una montaña de palabras y buenas intenciones Y ha contribuido también a hacer nacer la esperanza de forjar una iglesia que no plantee ese tipo de dilemas a los mejores de sus miembros

Desligar sacrificio y amor al prójimo es la razón de la dura crítica que Jesús, situándose en una firme tradición profética, dirige a todo culto puramente externo. Y es que si «nuestra relación de servicio al prójimo en el mundo (relación que se expresa profundamente en la oración y la liturgia), estuviera en realidad ausente, en este caso la oración y toda la liturgia, como también nuestro hablar de Dios,.. caerían en el vacío y degenerarían en una superestructura inútil y falsa»[32]. Así lo entendía Pablo, que antes de relatar la institución de la Eucaristía señala la condición necesaria para participar en ella, al reprochar a los corintios su falta de caridad fraterna con ocasión de sus reuniones para celebrar la cena del Señor (1 Cor 11, 17-34; cf. Sant 2, 1-4).

La unidad profunda de las diferentes significaciones que reviste en el nuevo testamento el término *koinonía podría* expresar y resumir las ideas avanzadas en este párrafo. Y.-M. Congar ha hecho notar, en efecto, que *koinonía* significa simultáneamente tres realidades[33]. En primer lugar la puesta en común de los bienes necesarios a la existencia terrestre: «No olviden la beneficencia y la puesta en común de los bienes; ésos son los sacrificios que agradan a Dios» (Heb 13, 16; cf. Hech 2, 44 y 4, 32); la *koinonía* es un gesto concreto de caridad fraternal; por ello Pablo designará con esa palabra la colecta organizada en favor de los cristianos de Jerusalén, éstos glorifican a Dios «por la generosidad de su comunión con ellos y con todos» (2 Cor 9, 13; cf. 2 Cor 8, 3-4; Rom 15, 26-27). La *koinonía* designa también la unión de los fieles a Cristo por medio de la eucaristía: «El cáliz de bendición que

---

32 E. SCHILLEBEECKX, *Dio è «coliu que verrà»*, 150. Luis Alonso Schökel ha recordado con pertinencia el lazo que existe entre la obra redentora de Cristo y la solidaridad entre los hombres: *La rédemption oeuvre de solidarité:* NRT (1971) 449-472.

33 *Les biens temporels de l'église d'après sa tradition théologique et canonique*, en *Église et pauvreté*. Paris 1965, 247-249.

bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo?, y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 1, 16). *Koinonía* significa, finalmente, la unión de los cristianos con el Padre: «Si decimos que estamos en comunión con él y caminamos en tinieblas, mentimos y no obramos conforme a la verdad» (1 Jn 1, 6; cf. 1, 3); con el Hijo: «Pues fiel es Dios, por quien han sido llamados a la comunión con su Hijo» (1 Cor 1, 9; cf. 1 Jn 1, 3); y con el Espíritu: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos ustedes» (2 Cor 13, 13; cf. Flp 2, 1).

La fraternidad humana tiene pues su fundamento en la comunión plena con las personas trinitarias. El lazo que une esas dos realidades es celebrado, es decir, recordado y anunciado eficazmente, en la eucaristía. Sin un compromiso real contra el despojo y la alienación, y en favor de una sociedad solidaria y justa la celebración eucarística es un acto vacío, carente de respaldo por parte de quienes participan en él. Esto es algo que muchos cristianos en Latinoamérica sienten cada vez más cruelmente y los hace cada vez más exigentes con ellos mismos y con toda la iglesia[34]. «Hacer memoria» de Cristo es más que realizar un acto cultual: es aceptar vivir bajo el signo de la cruz y en la esperanza de la resurrección. Es aceptar el sentido de una vida que llegó hasta la muerte, en manos de los grandes de este mundo, por amor a los demás.



---

[34] «Ha sonado para nosotros —declara un grupo de sacerdotes ecuatorianos—, servidores del pueblo de Dios en el Ecuador, la hora de unir nuestras voces al clamor popular con la voz del apóstol Pablo: ya no podemos seguir celebrando tranquilos el acontecimiento de la liberación en una misma eucaristía, en la que coman del mismo pan y beban del vino, sin una reconciliación verdadera, los opresores y los oprimidos»: *Declaración de la segunda convención nacional de presbíteros del Ecuador,* en NADOC 204 (1971) 169.

## 2. *Denuncia y anuncio*

La primera tarea de la iglesia, decíamos, es celebrar con alegría la acción salvífica del Señor en la historia. En la creación de la fraternidad humana implicada y significada en esa celebración, la iglesia — tomada en su conjunto — juega un papel propio, pero que varía según las circunstancias históricas.

En América latina, ser iglesia hoy quiere decir tomar una clara posición respecto de la actual situación de injusticia social y del proceso revolucionario que procura abolirla y forjar un orden más humano. El primer paso consistirá en reconocer que en realidad una postura ya está tomada: la iglesia se halla vinculada al sistema social vigente. Ella contribuye en muchos lugares, a crear «un orden cristiano» y a dar un cierto carácter sagrado a una situación alienante y a la peor de las violencias: la de los poderosos contra los débiles. La protección que recibe de la clase social usufructuaria y defensora de la sociedad capitalista imperante en Latinoamérica, ha hecho de la iglesia institucional una pieza del sistema, y del mensaje cristiano un componente de la ideología dominante[35]. Todo pretendido apoliticismo — caballo de batalla recién adquirido por los sectores conservadores — no es sino un subterfugio para poder dejar las cosas como están[36].

---

[35] «Cunde en América latina la conciencia — incluso entre los cristianos — de que el cristianismo ha contribuido a producir la alienación cultural que actualmente se percibe La religión cristiana ha servido, y todavía sirve, de ideología justificadora de la dominación de los poderosos El cristianismo ha sido en América latina una religión funcional al sistema Sus ritos, templos y obras han contribuido a canalizar la insatisfacción popular hacia un más allá totalmente desconectado del mundo presente, por lo cual el cristianismo ha frenado la protesta popular frente a un sistema injusto y opresor»· *Juventud y cristianismo en América latina* Documento final del Seminario sobre problemas de juventud organizado por el Departamento de educación del CELAM

[36] Respondiendo a ciertas acusaciones hechas a la iglesia de «entrometerse en cuestiones políticas», los obispos y el consejo presbiteral de Lima respondían

La misión de la iglesia no puede ser definida en abstracto, sus coordenadas históricas y sociales, su aquí y ahora, importan no sólo para una adecuación de sus métodos pastorales, sino que deben entrar también en el corazón mismo de la reflexión teológica.

La iglesia —con matices según los diferentes países— tiene un peso social evidente en América latina[37]. Sin sobrestimarlo es necesario reconocer que numerosos hechos lo han probado, incluso recientemente. Ese peso ha contribuido y contribuye todavía a inclinar la balanza en beneficio del orden establecido; pero esa afirmación no da cuenta, al presente, de toda la realidad. La situación empieza a cambiar. Cambio lento, y todavía muy lábil, pero en el que están empeñadas minorías crecientes y activas de la comunidad cristiana latinoamericana; el proceso no es irreversible pero se afianza gradualmente, muchas ambigüedades pesan todavía sobre él, pero las experiencias iniciales comienzan a dar los criterios que pueden despejarlas. Dentro de esos grupos ha surgido, como podía esperarse, una pregunta de cuya respuesta depende en buena parte el camino concreto a seguir: ¿el cambio debe consistir en que la iglesia ponga su peso social actual en favor de las transformaciones necesarias? Algunos temen un cierto «constantinismo de izquierda» y piensan que la iglesia debe despojarse de todo rezago de poder político[38]. Este temor es oportuno porque nos señala un riesgo real

---

recientemente que «toda acción humana tiene una dimensión sociopolítica insoslayable. La predicación y el testimonio evangélicos, sin entrar en aspectos técnicos o partidarios de la actividad política, tienen una honda carga humana y transformadora de la sociedad al promover el establecimiento de una real justicia entre los hombres»: Comunicado del 13 de mayo de 1971 en «El Comercio» (Lima) 14 de mayo de 1971, 10.

37 Las observaciones que hacía A. van Leeuwen, en unas conferencias pronunciadas en Buenos Aires, sobre la pérdida de la influencia del cristianismo en el espíritu revolucionario de occidente (*Desarrollo y revolución*. Buenos Aires 1967, 155), no son enteramente válidas para América latina.

38 Se trata de un asunto polémico en América latina: cf. *supra*, capítulo 8; y H. ASSMANN, *Teología de la liberación*. Montevideo 1970, 44-45.

y que habrá que tener en cuenta; pero creemos que precisamente la mejor manera de lograr ese desprendimiento es solidarizarse resueltamente con los oprimidos y despojados, en la lucha por una sociedad más justa. Los grupos que detentan el poder económico y político —como ya ha comenzado a ocurrir— no se lo perdonarán y le retirarán su apoyo, fuente principal del ambiguo prestigio social del que hoy goza la iglesia en América latina. Además, la pregunta así formulada tiene algo de artificial; en efecto, ¿cómo podría la iglesia predicar la palabra encarnada allí donde late el pulso de la historia latinoamericana sin poner en juego ese peso social?, ¿cómo haría para escamotear una situación que con todas sus ambigüedades es la suya?, ¿cómo haría para denunciar el orden injusto que se vive en el subcontinente, y anunciar el evangelio, fuera de la ubicación concreta que actualmente tiene en la sociedad latinoamericana? En verdad, el asunto no es saber si la iglesia debe o no hacer pesar su actual influencia en el proceso revolucionario latinoamericano, sino en qué sentido y para qué lo hará; por o contra el orden establecido, para conservar el prestigio social que le da su vinculación a los grupos dominantes, o para liberarse de él en una actitud de ruptura con esos grupos y de real servicio al oprimido[39]. Es una cuestión de realismo social: se trata de tomar conciencia de una situación dada, para partir de ella y modificarla, no de crearla; ella ya está ahí

---

[39] En este servicio la iglesia, incluso los grupos que dentro de ella puedan considerarse de vanguardia, deberán evitar retroceder hacia toda forma de mesianismo político-religioso, cuyo peligro señalábamos al terminar el capítulo precedente. Consciente de su responsabilidad en estas cuestiones, la iglesia debe igualmente serlo de los límites de su acción. Como apunta oportunamente Héctor Borrat: «cada palabra, cada gesto suyo que se parezca a un "pronunciamiento" en materia política tiene el peso y la presumible objetividad de una institución que, por su propia naturaleza, no puede pretender el poder; pero también la flaqueza de aquello que por sí mismo no puede encontrar su realización plena .. La iglesia no es alternativa de poder, pero no por ello deja de ser partícipe del proceso político»: *¿La iglesia para qué?:* CS 1970 (primera entrega) 13 y 18.

y es el marco concreto e histórico en el que se inscribe la tarea propia de la iglesia latinoamericana.

Desde esta ubicación la iglesia de América latina debe hacer la *denuncia* profética de toda situación deshumanizante, contraria a la fraternidad, a la justicia y a la libertad; criticando, al mismo tiempo, toda sacralización de las estructuras opresoras a la que ella misma ha podido contribuir. Denuncia pública, como pública es su situación en la sociedad latinoamericana. Denuncia que es una de las pocas, y en ocasiones la única que puede alzarse en medio de un país sometido a la represión. En esta tarea de cotejo crítico y creador de su fe con la actualidad histórica, que hunde sus raíces en la esperanza en el futuro prometido por Dios, la iglesia debe ir a las causas mismas de la situación y no contentarse con señalar y atender a algunas de sus consecuencias. Uno de los más sutiles peligros, en efecto, que amenazan a una iglesia «renovada» en América latina es dejarse asimilar a una sociedad que busca realizar ciertas reformas, sin cuestionarse globalmente; es el peligro de hacerse nuevamente funcional al sistema, pero esta vez a un sistema que intenta modernizarse y suprimir las injusticias más clamorosas, sin operar cambios profundos [40]. Esa denuncia debe pues representar en Latinoamérica un cuestionamiento radical del orden actual. Esto significa que la iglesia se critique a sí misma como parte integrante de él. Este horizonte permitirá salir del estrecho cerco de los problemas intraeclesiales, al ponerlos en su contexto real: la sociedad global y la ancha perspectiva del compromiso en un mundo en ebullición revolucionaria.

Se ha señalado, y con razón, que esta función crítica de la iglesia corre el riesgo de permanecer en un nivel

---

[40] Cf. sobre esto las agudas observaciones, aunque encuadradas en un contexto social distinto al nuestro, de M. XHAUFFLAIRE, *L'église de demain*: LV 99 (1970) 133-154, en especial 139-145.

puramente verbal y exterior, y que debe ser respaldada con gestos y compromisos precisos. La denuncia profética sólo puede hacerse, válida y honestamente, desde el corazón de la brega por un mundo más humano. La verdad evangélica, se ha dicho, es una verdad que se hace. La observación es correcta y necesaria. Esto supuesto, quisiéramos recordar, sin embargo, que dadas las condiciones concretas en que se encuentra la iglesia en la sociedad latinoamericana una denuncia precisa y oportuna de su parte no es sólo una «palabra» o un «texto», es un gesto, una postura. Su propio peso social hace que sus palabras, siempre que sean claras e incisivas, no suenen huecas; están dichas por quien puede hacer caer viejos soportes del orden establecido y es capaz de movilizar nuevas energías. Tan es así que sólo por «hablar» o «hacer declaraciones» algunos organismos de la iglesia y muchos cristianos han sufrido duros ataques y han tenido dificultades graves —que han ido hasta la pérdida de la libertad e incluso de la vida— con los representantes del orden establecido. Nada más lejos de nuestro propósito que pretender sobrestimar la palabra en desmedro de las actitudes concretas, pero es conveniente por simple realismo, recordar que, en ocasiones, la palabra es también un importante gesto comprometido. En ese sentido, la función crítica de la iglesia —dadas sus coordenadas históricas y sociales— tiene en América latina condiciones de ejercicio y posibilidades de acción en relación al proceso de la liberación, que no se encuentran en ningún otro lugar. Esto hace aún mayor su responsabilidad.

Pero esta denuncia se lleva a cabo confrontando una situación con la realidad que se *anuncia:* el amor del Padre que llama a todos los hombres en Cristo y por la acción del Espíritu, a la unión entre ellos y a la comunión con él. Anunciar el evangelio es proclamar que el amor de Dios está presente en el devenir histórico de la humanidad, es

hacer saber que no hay acto humano que no se defina, en última instancia, frente a Cristo. Predicar la buena nueva, es para la iglesia ser sacramento de la historia, cumplir su papel de comunidad-signo de la convocación de todos los hombres por Dios. Es anunciar la llegada del reino. El mensaje evangélico hace ver, sin evasiones, lo que está en la raíz de la injusticia social: el rompimiento de una fraternidad basada en nuestra situación de hijos del Padre; hace ver la alienación fundamental que yace bajo toda otra alienación humana. De este modo la evangelización es un poderoso factor de personalización[41], gracias a ella los hombres toman conciencia del sentido profundo de su existencia histórica, y viven una esperanza activa y creadora en el cumplimiento pleno de la fraternidad que buscan con todas sus fuerzas.

La personalización provocada por el anuncio evangélico puede, además, revestir en casos como el de Latinoamérica formas muy peculiares y exigentes. Si una situación de injusticia y explotación es incompatible con el advenimiento del reino, la palabra que lo anuncia debe, normalmente, señalar esa incompatibilidad. Esto quiere decir que el pueblo auditor de ese mensaje y que vive en esas condiciones, por el solo hecho de escucharlo debería percibirse como oprimido y sentirse impulsado a buscar su propia liberación, debería, muy concretamente, «sentir hambre» y tomar conciencia de que ello se debe a una situación que el evangelio repudia. El anuncio evangélico tiene pues una función concientizadora o, en otros términos, politizadora. Pero esto no se hace real y significativo sino viviendo y anunciando el evangelio desde dentro del compromiso por la liberación; sólo en la solidaridad concreta y efectiva con los hombres y clases explotados, sólo participando en sus luchas podemos comprender y hacer

---

41 Cf C. Álvarez Calderón, *Pastoral y liberación humana* Lima 1970

incidir en la historia esas implicaciones del mensaje evangélico. La predicación de la palabra sería vacía y ahistórica si pretendiera escamotear esta dimensión[42], no sería el mensaje del Dios que libera, de «aquel que se reintegra» como diría José María Arguedas.

Hace unos años, un papa que está fuera de toda sospecha de «horizontalismo», Pío XII, en ese entonces cardenal Paccelli, decía que la iglesia civiliza evangelizando. Y ese aserto era acogido sin oposición. En el contexto latinoamericano actual habría que decir que la iglesia debe politizar evangelizando. ¿Esta expresión recibirá la misma acogida? Probablemente no. A muchos les parecerá chocante, la acusarán tal vez de «humanizar» el mensaje evangélico, o de caer en un falaz y peligroso «temporalismo». Esta reacción se explica, en parte, porque son numerosos todavía los que, carentes de una concepción realista y actual de lo político, no quieren ver el evangelio «rebajado» al nivel de lo que ellos creen que no es sino una lucha partidaria. Pero los ataques más duros vendrán, sin duda, de aquellos que temen el surgimiento de una verdadera conciencia política en las masas latinoamericanas y vislumbran cuál puede ser la contribución del evangelio en ese proceso. Mientras se decía «civilizar», no tenían objeción porque ese término era traducido como promoción de valores éticos, culturales, artísticos y, a lo sumo, como una general y poco comprometedora defensa de la dignidad de la persona humana. Pero «politizar», «concientizar» tiene hoy en el subcontinente americano una honda carga subversiva. ¿La lucha contra la

[42] La acción pastoral de la iglesia latinamericana se abre cada vez más a esta «vertiente»: cf. S. GALILEA, *La vertiente política de la pastoral*· PP 119 (1970) 53-61. «Hay que observar que la iglesia, en cuanto fenómeno histórico-social, tiene siempre una dimensión política, es decir, es política y tiene una influencia política, incluso antes de plantearse los criterios por los que debe regirse su actitud y antes de adoptar una postura ante un hecho determinado. Insinuar, como se hace corrientemente, que la iglesia es y debe ser *a priori* "neutral", o bien descubre una falta de sentido crítico, o no sirve más que para camuflar alianzas políticas existentes»: J. B. METZ, *Presencia de la iglesia en la sociedad*· Concilium 10 (1970) 248.

«violencia institucionalizada» que sufren los débiles, y por la justicia social sería, entonces, menos humana, menos ética, menos «civilizadora» que la promoción de valores morales, culturales y estéticos ligados a un determinado sistema social? Tiene razón J. Girardi al decir que la «violencia institucionalizada va aliada generalmente con la hipocresía institucionalizada»[43].

Cuando afirmamos que la iglesia politiza evangelizando, no pretendemos que el evangelio se reduzca a crear en los hombres una conciencia política, evacuando la revelación del Padre que asume, transforma y realiza en forma inesperada toda aspiración humana. Queremos decir que el anuncio evangélico precisamente en tanto que mensaje de amor total, tiene una insoslayable dimensión política porque se dirige a hombres que viven en un tejido de relaciones sociales que, en nuestro caso, los mantienen en una condición infrahumana. Pero ¿acaso los que piensan así, creían que Pío XII reducía el evangelio a la obra civilizadora? Si no lo creyeron antes, ¿por qué lo piensan ahora? Digámoslo abiertamente: «civilizar» no parece poner en cuestión su situación de privilegio en *este* mundo; concientizar, politizar, hacer que el oprimido tome conciencia de que es hombre, sí.

Esta dimensión concientizadora de la predicación del evangelio, que rechaza toda presentación aséptica del mensaje, debe llevar a una profunda revisión de la acción pastoral de la iglesia. Ésta deberá, entre otras cosas, estar dirigida efectiva y primariamente a los oprimidos de estos pueblos oprimidos y no, como sucede actualmente, a quienes usufructúan de un sistema forjado en beneficio propio. Mejor: los oprimidos mismos deberán ser los agentes de esa acción pastoral; los marginados y desposeídos no tienen todavía voz propia en la iglesia de quien vino al mun-

---

[43] *Amor cristiano y lucha de clases*. Sígueme, Salamanca 1971, 43.

do sobre todo por ellos [44]. El asunto no es fortuito. Su presencia real en la iglesia operaría en ésta una transformación profunda en sus estructuras, en sus valores, en sus comportamientos. Los propietarios de los bienes de este mundo dejarían de ser los «dueños» del evangelio.

Sería ingenuo, sin embargo, pretender que las urgencias revolucionarias que se viven en América latina no hacen correr el peligro de simplificar el mensaje evangélico, para hacer de él una «ideología revolucionaria» que, en definitiva, enmascararía la realidad. Pero creemos que el peligro no se conjura solamente señalando su presencia, no se evapora creando un clima de alarma; hay que mirarlo cara a cara y analizar con lucidez sus causas así como los factores que lo hacen cercano a los cristianos comprometidos en la lucha social. ¿No estamos acaso en esa situación por haber pretendido ocultar las reales incidencias políticas del evangelio? Los que, sin declararlo, supieron desvirtuarlas y orientarlas en su beneficio son quienes menos autoridad tienen ahora para dar lecciones de «pureza» evangélica. No es del lado de los «verticalistas» en teoría y «horizontalistas» en la práctica, de donde puede venir hoy el consejo veraz y oportuno. El problema existe, pero la solución no puede surgir sino de la raíz misma del asunto. De allí donde el anuncio evangélico parezca bordear la sumersión en lo puramente histórico, debe nacer la reflexión, la espiritualidad y la nueva predicación de un mensaje cristiano encarnado —no perdido— en nuestro aquí y ahora [45]. Evangelizar, decía Chenu, es encarnar el evangelio en el tiempo. Ese tiempo hoy es difícil y tenebroso sólo para quien, en el fondo, no sabe, o vacila en creer, que el Señor está presente en él.

---

[44] «No ha surgido todavía —escribe Pedro Negre desde Bolivia— una iglesia en el centro de la opresión y de la marginalidad». *Biblia y liberación* CS 1970 (tercera y cuarta entrega) 70

[45] Cf. al respecto las perspicaces observaciones de H. BORRAT, *¿La iglesia, para qué?*, 26 29

Los modos concretos que asumirán la denuncia y el anuncio se irán perfilando poco a poco. Habrá que escrutar en forma *permanente* los signos de los tiempos (GS 4), respondiendo a situaciones precisas, sin pretender adoptar a cada paso posturas de eternidad. Hay momentos en que sólo se avanzará «por ensayo y por error»[46]. Es difícil establecer por anticipado —como quizá lo hemos creído durante mucho tiempo— las pautas precisas que deben regir la conducta de la iglesia, tomada en su conjunto, en estas cuestiones. Ella deberá hacer frente a las exigencias de la hora con las luces de que dispone y con la voluntad de ser fiel al evangelio. Hay capítulos de teología que sólo se escribirán después...

Pero el margen de incertidumbre y de aprendizaje de esta tarea no debe hacer descuidar la urgencia y la necesidad de tomar posición, ni hacer olvidar lo permanente: el anuncio evangélico abre la historia humana al futuro prometido por Dios, revelando su obra presente. Ese anuncio hará, de un lado, ver en toda realización de la fraternidad y de la justicia entre los hombres un jalón hacia la comunión total, y, por lo mismo, el carácter incompleto y provisorio de todo logro humano cualquiera que éste sea. El evangelio realizará esta función a partir de una visión global del hombre y de la historia, y no desde enfo-

---

[46] Además, esos modos serán distintos según la ubicación que se tenga en el pueblo de Dios En el caso del magisterio eclesiástico será necesario aceptar que, dada la materia, hay tomas de posición que estarán muy marcadas por el carácter coyuntural de determinadas situaciones Se trata de situarse al nivel de las decisiones históricas sin pretender erigir normas rígidas apelando a principios abstractos que bastaría con aplicar a la realidad Esto, en vez de disminuir su valor, hará más fecundas estas intervenciones de la autoridad eclesiástica. Los textos de la Conferencia episcopal de Medellín son un buen ejemplo de ensayo por interpretar *hoy* y en una *realidad dada* la palabra de Dios, así como por predicarla oportuna y, a la vez, «inoportunamente» «Mientras dure —escribe E Schillebeeckx en un artículo ya citado y que está dedicado a este asunto— la situación dada, la declaración magisterial concreta tiene vigencia, dentro de determinados límites de tiempo y espacio, para la comunidad eclesial» *La iglesia, el magisterio y la política*, en *Dios, futuro del hombre* Sígueme, Salamanca [3]1971, 151 181

ques parciales que tienen sus propios y eficaces instrumentos de crítica; el carácter profético del mensaje cristiano «opera siempre desde una afirmación y opción escatológica; por lo cual concibe que la historia, mientras no haya accedido a su fin escatológico, no alcanzará su total madurez y que por consiguiente toda etapa histórica está siempre ante nuevas posibilidades» [47]. De otro lado el anuncio evangélico al afirmar que la fraternidad entre los hombres es posible y que será una realidad plena, incentivará y radicalizará el compromiso del cristiano en la historia; en ella y sólo en ella, se cree, se ama y se espera el don del amor de Dios [48]. Todo intento de evasión de la lucha contra la alienación y la violencia del poderoso, y por un mundo más justo y más humano es la más grande infidelidad a Dios. Conocerlo es obrar la justicia. No hay otro camino para llegar a él.

## 3. *Fraternidad cristiana y lucha de clases*

La fraternidad humana, que tiene como fundamento último nuestra situación de hijos de Dios, se construye en la historia. Esta historia presenta hoy caracteres conflictuales que parecen oponerse a tal construcción. Entre esos rasgos hay uno que ocupa un lugar central: la división de la humanidad en opresores y oprimidos, en propieta-

---

[47] LUCIO GERA, *Reflexión teológica*, en *Sacerdotes para el tercer mundo*. Buenos Aires 1970, 141. El texto afirma más adelante: «La profecía, así como desacraliza todo lugar, templo, raza o nación, así también desacraliza todo tiempo y no erige en realización final y definitiva a ningún imperio que sucede a otro, a ningún grado de civilización, por más judía o cristiana que sea, a ningún sistema político, económico o social»: *ibid* , 142.

[48] E. Schillebeeckx ha señalado esta doble función de la fe que relativiza y radicaliza la construcción de la ciudad del hombre, cf. *Foi chrétienne et attente terrestre*, en *L'église dans le monde de ce temps*. Tours 1967, 151-158. Ver también W. KASPER, *Faut-il encore la mission extérieure?*: Église et mission 180 (1970) 180-192.

rios de los bienes de producción y despojados del fruto de su trabajo, en clases sociales antagónicas. Pero las cosas no quedan ahí; esta división acarrea enfrentamientos, luchas, violencias. ¿Cómo vivir entonces la caridad evangélica en medio de esta situación? ¿Cómo conciliar su universalidad con la opción por una clase social? De otro lado, la unidad es una de las notas de la iglesia y la lucha de clases divide a los hombres, ¿unidad de la iglesia y lucha de clases son compatibles?

Estos interrogantes se plantean con insistencia creciente a la conciencia cristiana. De ellos depende, muy en concreto, el sentido de la presencia de la iglesia en el mundo, tema central del concilio. En el caso de América latina se trata de la presencia en un mundo en trance revolucionario, en el que la violencia reviste las formas más variadas, desde las más sutiles hasta las más abiertas.

El concilio roturó una senda en la que no es posible volver atrás: la abertura al mundo. En los textos conciliares ese mundo aparecía sobre todo en sus aspectos positivos e irénicos, pero paulatinamente se fue tomando una conciencia más clara de los conflictos y enfrentamientos que había en él. La iglesia empezó a percatarse entonces que el servicio al mundo al que se había lanzado alegremente, le exigía y la cuestionaba más allá de lo previsto. La lucha de clases es uno de los problemas cardinales que, presentes en el mundo de hoy, golpean la vida y la reflexión de la comunidad cristiana y no pueden ser esquivados por más tiempo.

Es innegable que la lucha de clases plantea problemas a la universalidad del amor cristiano y a la unidad de la iglesia. Pero toda consideración sobre ello debe partir de dos comprobaciones elementales: la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible.

La lucha de clases forma parte en efecto, de nuestra realidad económica, social, política, cultural y religiosa.

Su evolución, su alcance preciso, sus matices, sus variaciones son objeto de análisis de las ciencias sociales, pertenecen al terreno de la racionalidad científica[49]

Reconocer la existencia de la lucha de clases no depende de nuestras opciones éticas o religiosas. No faltan los que han pretendido considerarla como algo artificial, extraño a las normas que rigen nuestra sociedad, contrario al espíritu de la «civilización occidental y cristiana», obra de agitadores y resentidos. A pesar quizás de quienes así piensan, hay algo de cierto en ese enfoque: la opresión y el despojo, y por consiguiente la experiencia de la lucha de clases, son sufridos y percibidos, en primer lugar, por aquellos que han sido marginados por esa civilización y que carecen de voz propia en la iglesia. Pero tomar conciencia de la lucha de clases desde la periferia, no quiere decir que ella no esté en el centro de la sociedad: los desposeídos existen por causa de quienes orientan y dirigen esa sociedad. La lucha de clases no es producto de mentes afiebradas sino para quien no conoce, o no quiere conocer, lo que el sistema produce. Como afirmaban los obispos franceses hace unos años: «La lucha de clases es en primer lugar un hecho que nadie puede negar» y continuaban «si nos situamos al nivel de los responsables de la lucha de clases, los primeros responsables son aquellos que mantienen voluntariamente la clase obrera en una situación injusta, que se oponen a su promoción colectiva y que combaten los esfuerzos que ella hace por liberarse»[50].

---

[49] Hay en esto muchos puntos por aclarar y precisar Realidades muy diversas impiden que los análisis de una formación social puedan ser traspuestas sin más trámite a otras situaciones Todo esquematismo es empobrecedor de la realidad Pero los matices y estudios por hacer conciernen el modo preciso como se da la lucha de clases en una situacion determinada, dejando salvo el lugar central que ella ocupa en la sociedad contemporánea

[50] Carta de la Comision episcopal del mundo obrero, de octubre de 1968, citado en R POTIERE, *Lutte de classes* MO 271 (1970) 9 Cf también *Hacia una definicion,* documento de *Iglesia joven* (Santiago de Chile) en NADOC n 9, noviembre 1968

El que habla de lucha de clases no la «propugna» —como se oye decir—, en el sentido de crearla de inicio por un acto de (mala) voluntad; lo que hace, es comprobar un hecho, y a lo sumo contribuir a que se tome conciencia de él. Y no hay nada más macizo que un hecho. Ignorarlo es engañar y engañarse, y además privarse de los medios necesarios para suprimir verdadera y radicalmente esa situación: ir hacia una sociedad sin clases. Paradójicamente lo que los grupos dominantes llaman «propugnar» la lucha de clases es, en realidad, la expresión de la voluntad de abolir las causas que la desencadenan [51]. Abolirlas, no disimularlas. Suprimir la apropiación por unos pocos de la plusvalía creada por el trabajo de los más, y no hacer llamamientos líricos a la armonía social. Construir una sociedad socialista, más justa, libre y humana, y no una sociedad de conciliación y de igualdad aparente y falaz. «Propugnar» la lucha de clases es pues rechazar que haya opresores y oprimidos, pero un rechazo sin fraudes, ni cobardías: reconocer que el hecho está ahí y que divide profundamente a los hombres, para poder atacarlo en su raíz y crear así las condiciones de una auténtica comunidad humana. Forjar una sociedad justa pasa necesaria-

[51] En un texto celebre Marx señala con precisión cual fue su aporte a la lucha de clases no el descubrimiento de su existencia, sino el análisis de sus causas y la indicación del camino hacia una sociedad sin clases «En lo que me concierne —escribe— no es mío el mérito de haber descubierto ni la existencia de clases en la sociedad moderna, ni la lucha entre ellas Mucho antes que yo, los historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases y los economistas burgueses habían estudiado su anatomía económica Lo que yo hice de nuevo, fue 1.º demostrar que la *existencia de clases* no está ligada sino a *etapas del desarrollo histórico determinado de la producción,* 2.º que la lucha de clases *conduce* necesariamente a la *dictadura del proletariado,* 3.º que esta dictadura misma no constituye sino la transición a *la abolición de todas las clases* y a una sociedad sin clases » carta a J Weydemeyer del 5 de marzo de 1852, en K MARX - F ENGELS, *Études philosophiques* Paris 1961, 151 (subrayado en el texto) La lucha de clases es inherente a la organización clasista de la sociedad El objetivo que Marx se propone es abolir lo que origina la existencia misma de las clases sociales Pero las causas de la lucha de clases no se superan si antes no se toma conciencia de esa lucha y de sus exigencias en el proceso de construcción de una nueva sociedad

mente hoy por la participación consciente y activa en la lucha de clases que se opera ante nuestros ojos.

En segundo lugar, es necesario ver con lucidez que negar el hecho de la lucha de clases es en realidad tomar partido por los sectores dominantes. La neutralidad en esta materia es imposible. El asunto no es admitir o negar un hecho que se impone a nosotros, sino saber de qué lado se está. La pretendida «doctrina interclasista —escribe J. Girardi en un conocido artículo sobre esta cuestión— es, de hecho, muy clasista: refleja el punto de vista de la clase dominante»[52]. Cuando la iglesia rechaza la lucha de clases se está comportando objetivamente como una pieza del sistema imperante: éste, en efecto, busca perpetuar, negando su existencia, la situación de división social en que se basan los privilegios de sus usufructuarios. Es una opción clasista, engañosamente encubierta con una pretendida igualdad ante la ley. La historia de este rechazo es larga[53], y sus razones múltiples y complejas[54]. Pero la conciencia cada vez más aguda que tiene el oprimido de la situación en que se encuentra y la participación creciente de los cristianos en la lucha social están planteando las cosas en la iglesia en términos nuevos, más reales y auténticos.

La lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esta materia no es posible; esas dos observaciones delimitan los problemas señalados, nos evitan perdernos en soluciones de facilidad y dan un contexto concreto a nuestra búsqueda. Más exactamente: los interrogantes planteados a propósito del carácter universal del amor y de la unidad de la iglesia, son reales precisamente porque la lucha de

---

[52] *Cristianismo, pastoral y lucha de clases*, en la obra colectiva *La vertiente política de la pastoral*. Quito 1970, 94.

[53] Cf. L. PELISSIER, *L'église et la lutte des classes:* FM 40-41 (1966) 99-126.

[54] J. GIRARDI, *o. c.*, 93-95.

clases se impone a nosotros como un hecho, y porque es imposible no tomar partido en ella.

El evangelio anuncia el amor de Dios por todos los hombres y nos pide amar como él ama, pero aceptar la lucha de clases significa optar por unos hombres y contra otros. Vivir ambas cosas sin yuxtaposiciones es un gran desafío para el cristiano comprometido con la totalidad del proceso de liberación. Un desafío que lo lleva a profundizar en su fe y a madurar en su amor a los demás.

La universalidad del amor cristiano es una abstracción si no se hace historia concreta, proceso, conflicto, superación de la particularidad. Amar a todos los hombres no quiere decir evitar enfrentamientos, no es mantener una armonía ficticia. Amor universal es aquel que en solidaridad con los oprimidos busca liberar también a los opresores de su propio poder, de su ambición y de su egoísmo:

> El amor hacia los que viven en una condición de pecado objetivo nos exige luchar por liberarlos de él. La liberación de los pobres y la de los ricos se realiza simultáneamente [55].

Se ama a los opresores liberándolos de su propia e inhumana situación de tales, liberándolos de ellos mismos. Pero a esto no se llega sino optando resueltamente por los oprimidos, es decir, combatiendo contra la clase opresora [56]. Combatir real y eficazmente, no odiar; en eso consiste el reto, nuevo como el evangelio: amar a los enemigos. Nunca se pensó que esto fuese fácil, pero mientras se trataba de practicar una cierta dulzura de carácter, se predicaba sin dificultad. No se seguía el consejo, pero se le escuchaba sin inquietud. Hoy en el contexto de la

---

[55] J. GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*. Sígueme, Salamanca 1971, 57.

[56] «Hay que amar a todos, pero no es posible amarlos a todos del mismo modo: se ama a los oprimidos liberándolos, se ama a los opresores combatiéndolos. Se ama a unos liberándolos de su miseria, y a los otros de su pecado»: J. GIRARDI, *Cristianismo, pastoral y lucha de clases*, 98.

lucha de clases, amar a los enemigos supone reconocer y aceptar que se tienen enemigos de clase y que hay que combatirlos. No se trata de no tener enemigos, sino de no excluirlos de nuestro amor. Pero el amor no suprime la calidad de enemigos que poseen los opresores, ni la radicalidad del combate contra ellos. El «amor a los enemigos» lejos de suavizar las tensiones, resulta así cuestionando el sistema y se convierte en una fórmula subversiva.

El amor universal sólo abandona, pues, el terreno de la abstracción y se hace concreto y efectivo, encarnándose en la lucha por la liberación de los oprimidos. Se trata de amar a todos los hombres no en forma general y vaga, sino en el hombre expoliado, en el hombre concreto que lucha por vivir humanamente. Nuestro amor por él no lo «abstrae», no lo aísla de la clase social a la que pertenece, para «compadecernos» por su situación; por el contrario nuestro amor no es auténtico si no toma el camino de la solidaridad de clase y de la lucha social. Participar en la lucha de clases no solamente no se opone al amor universal, sino que ese compromiso es hoy la mediación necesaria e insoslayable de su concreción: el tránsito hacia una sociedad sin clases, sin propietarios y despojados, sin opresores y oprimidos[57]. Para un pensamiento dialéctico la reconciliación es superación de un conflicto. La comunión de la alegría pascual pasa por el enfrentamiento y la cruz.

El hecho de la lucha de clases cuestiona también la unidad de la iglesia y urge una redefinición de lo que se entiende por dicha unidad.

La iglesia está en un mundo escindido en clases socia-

---

[57] «Los cristianos debemos estar comprometidos personal y colectivamente en la construcción de una nueva sociedad Esta nueva sociedad debe ser una sociedad sin clases, en la que haya una propiedad colectiva de los medios de producción» *Cristianos en un mundo de injusticia* Conclusiones del «Primer Encuentro por una iglesia solidaria», en «Expreso» (Lima) 7 de mayo de 1971.

les antagónicas, tanto a escala universal como a nivel local. Presente en nuestra sociedad, la iglesia no puede pretender ignorar un hecho que se impone a ella, más todavía: que está dentro de ella. En efecto, los cristianos son hombres pertenecientes a las clases sociales opuestas, lo que significa que la comunidad cristiana misma está atravesada de parte a parte por esa división social. No es posible hablar de unidad de la iglesia sin tener en cuenta las condiciones concretas de su situación en el mundo [58].

Querer cubrir piadosamente esa escisión social con una unidad ficticia y de etiqueta es escamotear una realidad difícil y conflictual, y tomar partido en definitiva por la clase dominante; es falsear el verdadero carácter de la comunidad cristiana so pretexto de una actitud religiosa que busca situarse más allá de las contingencias temporales. En esas condiciones hablar, por ejemplo, del sacerdote como «el hombre de la unidad», es pretender hacer de él una pieza del sistema imperante. Sistema injusto y opresor, basado en la expoliación de las grandes mayorías y necesitado de una justificación religiosa para mantenerse; sobre todo en lugares como América latina, en los que la iglesia goza de gran influjo en las masas explotadas.

Así entendida, la unidad de la iglesia es considerada, con razón, por L. Althusser como un mito que debe desaparecer si se quiere que la iglesia se «reconvierta» al servicio de los trabajadores en la lucha de clases:

> Para eso sería necesario que desaparezca el mito de la «comunidad cristiana» que impide el reconocimiento de la división de la sociedad en clases y de la lucha de clases. Se pueden prever graves desgarramientos en la iglesia precisamente alrededor de este tema del *reconocimiento* y del *cono-*

---

[58] Estas consideraciones no están suficientemente presentes en el tratamiento habitual de la cuestión de la unidad de la iglesia, cf. la ausencia de este punto de vista en tres importantes y recientes estudios: H. MÜHLEN, *L'ésprit dans l'église.* Paris 1969; H. KÜNG, *La iglesia.* Barcelona 1968; e Y.-M. CONGAR, *L'église, une, sainte, catholique et apostolique.* Paris 1970.

> *cimiento* de las clases sociales y de la lucha de clases, reconocimiento y conocimiento de una realidad que es incompatible con el mito *propiamente religioso* de la «comunidad de creyentes» y de la universalidad católica de la iglesia [59].

El autor no parecería estar muy convencido de la posibilidad de esta «reconversión». Y sin embargo, son cada vez más numerosos los cristianos que recusan la noción mítica de comunidad cristiana a la que se alude en el texto citado, y que piensan que la auténtica unidad de la iglesia pasa necesariamente por la opción de los oprimidos y expoliados de este mundo [60].

La unidad es un don de Dios y una conquista histórica del hombre. La unidad no es algo ya dado, es un proceso, es el resultado de la superación de todo lo que divide a los hombres. La promesa de la unidad está en el corazón de la obra de Cristo; en él los hombres se sitúan como hijos ante el Padre y como hermanos entre ellos. La iglesia, la comunidad de aquellos que confiesan a Cristo como a su Señor, es signo de la unidad entre los hombres (LG 1). La unidad de la iglesia no se da realmente sin la unidad del mundo. Y «la unidad de los hombres es posible sólo en la justicia efectiva para todos» [61]. En un mundo radicalmente escindido, la función de la comunidad eclesial es luchar contra las causas profundas de la división entre los hombres. Sólo ese compromiso puede hacer de ella un

---

[59] Artículo aparecido en LV 93 (1969) 29 (subrayado en el texto).

[60] En un viejo y poco conocido texto de L. Althusser después de hacer un detenido estudio de la ubicación de la iglesia en la lucha de clases a nivel mundial, terminaba su artículo con expresiones sorprendentes tal vez, pero que nos parecen tener vigencia en la América latina de hoy: «El futuro de la iglesia depende del número y del valor de los cristianos que cada día reconocen la necesidad de la lucha y se unen a las filas del proletariado mundial... La iglesia vivirá por aquellos que por la lucha y en la lucha misma, redescubren que la palabra ha nacido entre los hombres y ha vivido entre los hombres, y que le dan un lugar humano entre los hombres»: Respuesta a una encuesta sobre «las condiciones reales de la evangelización»: Jeunesse de l'église 10 (1949) 24.

[61] EPISCOPADO PERUANO, *Justicia en el mundo*, agosto 1971, n. 24.

auténtico signo de unidad. Esa unidad transita hoy, en particular en América latina, a través de la opción por los oprimidos; optar por ellos es la manera franca y resuelta de combatir lo que origina esa división social. La iglesia misma se irá haciendo una en este proceso histórico y en este compromiso por la liberación de los marginados y expoliados [62]. Se irá forjando así la unidad no de los que se limitan a decir «Señor, Señor», sino de aquellos que «hacen la voluntad del Padre». Reconocer el hecho de la lucha de clases y participar activamente en ella, no será entonces para la comunidad eclesial negar el mensaje de unidad de que es portadora, sino precisamente descubrir la senda que le permitirá liberarse de aquello que le impide al presente ser claro y veraz signo de la fraternidad humana.

Esta perspectiva está, entre otras cosas, desplazando el eje de las preocupaciones en lo que concierne al ecumenismo. Cristianos de diferentes confesiones asumen posiciones semejantes frente a la situación de miseria e injusticia que se vive en América latina, y esto les une más fuertemente que consideraciones de orden intraeclesial. La unidad cristiana empieza así a presentar una problemática muy distinta a la que habíamos recibido de Europa [63]. En función de un enfoque más realista de su presencia en el mundo y de su compromiso con los desheredados, los cristianos de América latina se unen y se separan de modos y por razones muy diferentes a los de años pasados [64]. Los caminos que llevan a acoger en la historia el don de

---

[62] «Mientras la iglesia peregrina por esta tierra, siendo ya "una" no obstante siempre hace penitencia por su unidad imperfecta y tiende a una unidad mayor La unidad, como la paz, es algo que ha de hacerse constantemente» LUCIO GERA, *Reflexión teológica*, en *Sacerdotes para el tercer mundo* Buenos Aires 1970, 125

[63] Cf la nota de JORGE MEJÍA, *El encuentro anglicano católico romano de Bogotá* Criterio 1615 (1971) 111 114

[64] Cf al respecto las observaciones de NOEL OLAYA, *Unidad cristiana y lucha de clases* CS 1970 (tercera y cuarta entrega), 61 68

la unidad en Cristo y su Espíritu atraviesan parajes no eclesiásticos. Nace así un nuevo tipo de ecumenismo[65].

Si no se tienen en cuenta las coordenadas históricas y sociales de la comunidad cristiana, la reflexión que se haga no será una reflexión crítica y sana, y sólo servirá para mantener lo existente y justificar actitudes evasivas de la realidad. Partir, en cambio, de este condicionamiento concreto de la presencia de la iglesia en una sociedad dividida y conflictual y al mismo tiempo empeñada en crear un mundo más humano, puede señalar nuevos rumbos a la eclesiología.

---

[65] La cuestión no podrá escapar al espíritu alerta de Y.-M. CONGAR, *¿Hacen superfluo el ecumenismo los nuevos problemas del mundo secular?*: Concilium 54 (1970) 7-17.

# 13

## POBREZA: SOLIDARIDAD Y PROTESTA [1]

Asistimos desde hace unos años en la iglesia a una reclamación creciente en favor de un más auténtico y radical testimonio de pobreza. Este requerimiento fue hecho, inicialmente, en los medios cercanos a algunas comunidades religiosas de fundación reciente, pero pronto desbordó el estrecho marco de la «pobreza religiosa» para alcanzar exigente y cuestionante a otros sectores de la iglesia. La pobreza se ha constituido así en uno de los temas centrales de la espiritualidad cristiana contemporánea. El asunto es además polémico. En efecto, de la preocupación por imitar más fielmente a Cristo pobre, ha resultado espontáneamente una actitud crítica y beligerante frente al contratestimonio que el conjunto de la iglesia da en materia de pobreza.

Esta perspectiva golpeó insistentemente, con Juan XXIII a la cabeza, las puertas del concilio Vaticano II. En un importante mensaje en preparación a la apertura del concilio, Juan XXIII abría una fecunda perspectiva, declarando:

---

[1] Las páginas que siguen resumen, con algunos retoques y, sobre todo, con una bibliografía puesta al día, una serie de clases dadas en la universidad de Montreal, en julio de 1967, sobre *L'église et les problèmes de la pauvreté*

*Para los países subdesarrollados la iglesia se presenta como es y como quiere ser, como la iglesia de todos, en particular como la iglesia de los pobres*[2].

De hecho, desde la primera sesión conciliar el tema de la pobreza estuvo presente[3]. Posteriormente se habló incluso, de un «esquema 14», que fuera, en este aspecto, más allá que el «esquema 13» (la futura *Gaudium et spes*). El resultado final no correspondió a las expectativas. El Vaticano II alude varias veces a la pobreza pero no hace de ella una de sus líneas de fuerza[4]; la *Populorum progressio* es algo más clara y concreta respecto de algunas cuestiones conexas. Pero corresponderá a una iglesia que vive en un continente de miseria e injusticia dar al tema de la pobreza la importancia debida: *un testimonio del cual depende la autenticidad de la predicación del mensaje evangélico*[5].

El tema de la pobreza ha sido tratado en los últimos años, especialmente en el campo de la espiritualidad[6]. En el mundo de hoy, fascinado por la riqueza y el poder —asentados sobre el despojo y la explotación de las grandes mayorías—, la pobreza aparecía como una ineludible y necesaria condición en el camino de la santidad. De ahí que el más grande esfuerzo se concentrara en la meditación de los textos bíblicos que recordaban la pobreza de

---

2 *Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962.*

3 «No satisfaceremos las exigencias más verdaderas y profundas de nuestra época, no responderemos a la esperanza de la unidad compartida por todos los cristianos, si hacemos solamente del tema de la evangelización de los pobres uno de los muy numerosos temas del concilio. No se trata, en efecto, de un tema cualquiera; se trata, en cierto modo, "del" tema de nuestro concilio»: Intervención del cardenal Lercaro del 6 de diciembre de 1962; cf. texto en Documentation Catholique 3 de marzo de 1963, col. 321, n.º 2.

4 La mayor parte de las referencias se hallan en la *Lumen gentium* (16 veces) y en la *Gaudium et spes* (14 veces). El texto más importante es el de *Lumen gentium* 8.

5 Cf. Medellín documento de *Pobreza.* Ver también otros textos de la iglesia latinoamericana, citados *supra,* capítulo 7.

6 Cf. por ejemplo, los trabajos de P. R. RÉGAMEY, *La pauvreté, introduction nécessaire à la vie chrétienne.* Paris 1941; R. VOILLAUME, *En el corazón de las masas.* Madrid [3]1962; P. GAUTHIER, *Los pobres, Jesús y la iglesia.* Barcelona 1965.

Cristo; y, consecuentemente, en la identificación con él en este testimonio.

Más recientemente, y apoyada en estudios exegéticos cada vez más ricos y precisos, se ha iniciado una reflexión propiamente teológica sobre la pobreza. De los primeros ensayos se desprende con claridad un resultado que puede sorprender: estamos ante una noción poco trabajada teológicamente y que, pese a todo, permanece incierta [7]. En efecto, las líneas de interpretación se entrecruzan; determinadas exégesis nacidas en contextos muy distintos y hoy inexistentes, gravitan todavía; algunos aspectos del tema de la pobreza operan como compartimentos estancos impidiendo percibir su significación global. Todo esto lleva a deslizarse en un terreno movedizo, del que se busca salir más por intuiciones que por ideas claras y bien formuladas.

## I

## AMBIGÜEDADES DEL TÉRMINO POBREZA

«Pobreza» es un término equívoco. Pero esta equivocidad terminológica no hace sino traducir la ambigüedad de la noción o nociones mismas que están en juego. Para tratar de precisar lo que entendemos por pobreza será necesario desbrozar el camino, examinando algunas de las fuentes de esa ambigüedad. Esto nos permitirá, de paso, indicar el sentido que daremos a ciertas expresiones que utilizaremos posteriormente.

El término pobreza designa, en primer lugar, la *pobreza material,* es decir, la carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna de ese nombre. En este sentido, la pobreza es considerada como algo de-

---

7 «Las incertidumbres respecto de la pobreza son tales, hoy, que es necesario retomar la cuestión desde el principio» A HAYEN - P R REGAMEY, *Une anthropologie chrétienne,* en *Église et pauvreté* Paris 1965, 83

gradante y es rechazada por la conciencia del hombre contemporáneo. Aun quienes no son —o no quieren ser— conscientes de las causas profundas de esa situación, consideran que debe lucharse contra la pobreza. Pero en los ambientes cristianos se tiene tendencia, a menudo, a dar a la pobreza material una significación positiva, a verla casi como un ideal humano y religioso, un ideal de austeridad y de indiferencia frente a los bienes de este mundo, condición de una vida conforme al evangelio. Esto colocaría las exigencias cristianas a contracorriente de la gran aspiración de los hombres que consiste en querer librarse de la sujeción a la naturaleza, eliminar la explotación del hombre por el hombre y crear riqueza para todos [8]. Esta doble y contradictoria acepción da lugar a la superposición de dos lenguajes, y es fuente frecuente de equívocos. La cuestión se hace todavía más compleja si se tiene en cuenta que el concepto de pobreza material está en constante evolución. No tener acceso a ciertos valores culturales, sociales y políticos, por ejemplo, forma parte hoy de la pobreza que se desea abolir. La pobreza material como «ideal» de vida cristiana, ¿comprendería también este aspecto?

Por otra parte, la pobreza ha sido, con frecuencia, pensada y vivida en medios cristianos en función de la situación —vista con rasgos de fatalidad— de hombres aislados, de «los pobres», objeto de nuestra misericordia. Pero, no es así como se presentan las cosas en nuestros días. Clases sociales, pueblos y continentes enteros toman conciencia de su pobreza y, percibiendo sus causas últimas, se rebelan contra ella. Estamos ante una pobreza colectiva que crea lazos de solidaridad entre los que la sufren y los

---

[8] Evocando la sociedad futura E. Mounier escribía lúcidamente: «Quizá después de haber experimentado la pobreza en espíritu de la pobreza material, la humanidad está llamada a la difícil prueba de practicarla en la abundancia material»: *La révolution personnaliste,* en *Oeuvres complètes* I, 413.

lleva a organizarse para luchar contra esta situación y contra los que usufructúan de ella.

La pobreza material está pues —así la entenderemos en estas páginas— en el nivel de lo infrahumano. De este modo la percibe también —lo veremos más tarde— la Biblia. En concreto, ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre. Frente a esta pobreza, material y cultural, colectiva y combativa, tendrá que definirse el sentido de la pobreza evangélica.

La noción de *pobreza espiritual* es todavía más imprecisa. Con frecuencia, es vista como una simple actitud interior de desprendimiento frente a los bienes de este mundo. El pobre sería, entonces, no tanto el que no posee bienes materiales, sino más bien aquel que —aunque los posea— no está apegado a ellos. Lo que permitirá afirmar, por ejemplo, que un rico puede no sólo ser un pobre espiritual, sino que, inversamente, un pobre puede ser rico de corazón. Es trabajar con casos límites que desvían la atención hacia lo excepcional y accesorio, y que, pretendiendo basarse en la bienaventuranza de Mateo sobre los «pobres de espíritu», dan lugar, a la larga, a consideraciones cómodas y tranquilizantes.

Esta perspectiva espiritualista lleva rápidamente a impases, de los que se intenta salir afirmando que esa actitud interior debe necesariamente encarnarse en un testimonio de pobreza material. Pero si así fuese, la pregunta se impone: ¿de qué pobreza se está hablando?, ¿de aquella que la conciencia contemporánea considera como infrahumana?, ¿es en ella que debe encarnarse la pobreza espiritual? Algunos responderán que no hay que llegar a este extremo, y buscarán distinguir entre miseria y pobreza. Se trataría, en ese caso, de asumir la segunda, no la primera. Pero entonces, lo hemos recordado, no nos

estamos refiriendo a la pobreza tal como la viven y la perciben los hombres de hoy, sino a una pobreza distinta, abstracta, hecha a medida para nuestra pobreza espiritual. Es jugar con las palabras... y con los hombres.

La distinción entre consejo evangélico y precepto crea, por otra parte, nuevos equívocos. La pobreza evangélica sería un consejo que responde a una vocación particular; y no un precepto, obligatorio, él sí, para todos los cristianos. Esta distinción mantuvo incomunicada durante mucho tiempo la pobreza evangélica dentro de los límites estrechos de la vida religiosa, centrada en «los consejos evangélicos»[9]. Hoy, esto no es sino una fuente de malentendidos[10].

Todas estas ambigüedades y fluctuaciones nos han impedido pisar tierra firme y nos han hecho caminar por un sendero inseguro en el que es laborioso avanzar, y fácil extraviarse. Nos han llevado, también, a un lenguaje aproximativo y a consideraciones de un cierto sentimentalismo, justificadoras, en última instancia, del orden existente. Lo que en el caso de situaciones como la que se vive en América latina es particularmente grave. Es el caso, por ejemplo, de algunas glosas a las reflexiones de Bossuet sobre «la eminente dignidad de los pobres en la iglesia»; o el de simbolismos como aquel que ve en el hambre del pobre «la imagen del alma humana necesitada de Dios»; o incluso, el de la expresión «la iglesia de los pobres», que, pese a la incontestable pureza de intención de Juan XXIII, es susceptible de una interpretación de sabor paternalista.

---

[9] En la vida religiosa, la pobreza aparece, a menudo, ligada a la obediencia, ser pobre es no disponer *personalmente* de bienes económicos *Comunitariamente*, las cosas se presentan, lo sabemos, de otro modo

[10] Cf los reparos a la noción de consejo evangélico de A HAYEN - P R RÉGAMEY, *art cit*, 106 112 Ver también H FERET, *L'église des pauvres, interpellation des riches* Paris 1965, 201-228, Y M CONGAR, *La pobreza en una civilización de bienestar* Concilium 15 (1966) 57, y K RAHNER, *Théologie de la vie religieuse*, en *Les réligieuses aujourd hui et demain* Paris 1964, 71

Un esfuerzo de clarificación se impone. En las páginas siguientes haremos un intento, en cuanto a las grandes líneas por lo menos. Intento que tratará de tener en cuenta que, según un autor espiritual, la primera forma de la pobreza es renunciar a la idea que tenemos de ella.

## II

## SIGNIFICACIÓN BÍBLICA DE LA POBREZA

Tratado por toques rápidos o profundos, describiendo situaciones sociales o expresando experiencias espirituales difícilmente transmisibles, definiendo la actitud personal y la de todo un pueblo ante Dios, o las relaciones de los hombres entre ellos, la pobreza es un tema central tanto en el antiguo como en el nuevo testamento. Es posible, sin embargo, intentar desenredar la madeja y despejar el horizonte, siguiendo las dos grandes líneas de pensamiento que parecen imponerse: la pobreza como un estado escandaloso y la pobreza como infancia espiritual[11]. La noción de pobreza evangélica será iluminada por el cotejo de estas dos perspectivas.

### 1. *La pobreza: estado escandaloso*

La pobreza es para la Biblia un estado escandaloso atentatorio de la dignidad humana y, por consiguiente, contrario a la voluntad de Dios.

Este rechazo se revela con toda claridad deseada en el vocabulario empleado[12]. En el antiguo testamento, el tér-

[11] Estas dos líneas fueron señaladas y estudiadas por A. Gelin en su obra precursora: *Los pobres de Yahvé*. Barcelona 1965; y expuestas con toda nitidez por J. M. González Ruiz, *Pobreza evangélica y promoción humana*. Barcelona 1966.

[12] Cf. sobre el vocabulario, además de la obra de Gelin ya citada, A. Geor-

mino menos usado para hablar del pobre es *rash,* que tiene un sentido más bien neutro [13]. En efecto, como dice Gelin, los profetas prefieren «designaciones que fotografíen al pobre concreto y viviente» [14]. Pobre es, por eso, el *ébyôn,* el que desea, el mendigo, aquel a quien le falta algo y lo espera de otro [15]. Es también el *dal,* el débil, el flaco; la expresión «los flacos del país» (el proletariado rural), se encuentra con gran frecuencia [16]. Pobre es igualmente el *ani,* el encorvado, el que está bajo un peso, el que no está en posesión de toda su capacidad y vigor, el humillado [17]. Es también, finalmente, el *anaw,* de la misma raíz que el vocablo anterior, pero que tomará más fácilmente una acepción religiosa: el humilde ante Dios [18]. En el nuevo testamento, el término griego *ptojós* es empleado para hablar del pobre. *Ptojós* significa el que no tiene lo necesario para subsistir, el miserable obligado a la mendicidad [19].

Indigente, débil, encorvado, miserable, son términos que reflejan bien una situación humana degradada. Esas expresiones insinúan ya una protesta: no se limitan a una

---

GE, *Pauvre,* en SDB. Paris 1962, fasc. 37, col. 387-406. Ver también J. DUPONT, *Les béatitudes* II. Paris 1969, 19-34; y F. HAUCK - E. BAMMEL, *Ptojós,* en KITTEL, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* VI: Lieferung 1 (Bagen 1-4), 885-915. J. M. LIAÑO, *Los pobres en el antiguo testamento:* EB XXV (1966) 162-167.

13 *Rash* es utilizado 21 veces en el antiguo testamento, en particular en el libro de los Proverbios.

14 A. GELIN, *o. c.,* 19.

15 *Ebyôn* es usado 61 veces en el antiguo testamento, sobre todo en los salmos y los profetas. Cf. P. HUMBERT, *Le mot biblique ebyôn:* Revûe d'histoire et de Philo. Relig. (1952) 1-6.

16 *Dal es empleado 48 veces en el antiguo testamento en especial en los* profetas, Job y Proverbios.

17 Es el término más usado: 80 veces en el antiguo testamento, de preferencia en los salmos y los profetas.

18 *Anaw* se encuentra 25 veces en el antiguo testamento (una sola vez en singular), en los salmos y los profetas en particular.

19 *Ptojós* es usado 34 veces en todo el nuevo testamento. En la mayor parte de los casos designa al indigente, carente de lo necesario. Sólo en 6 ocasiones este término toma un sentido espiritual, pero aun en este caso, el pobre figura al lado del ciego, el mutilado, el leproso, el enfermo, lo que le da un contexto inmediato muy concreto.

descripción, son una toma de posición[20]. Toma de posición que se explicita en un enérgico rechazo de la pobreza. La indignación es el clima en el que se describe una situación de pobreza, y se señala su causa: la injusticia de los opresores. Así lo expresa un texto de Job:

> Los malvados remueven los postes, roban el rebaño y su pastor. Se llevan el asno de los huérfanos, toman en prenda el buey de la viuda. Los mendigos tienen que retirarse del camino, a una se ocultan los pobres del país. Cual los onagros del desierto salen, empujados por el hambre de sus crías, y buscan una presa sobre la estepa árida. Cosechan en el campo inicuo, vendimian la viña del malvado. Desnudos andan, sin vestido; hambrientos, llevan las gavillas. No tienen muelas para exprimir el aceite; pisan los lagares y no quitan la sed. Pasan la noche desnudos, sin vestido, sin cobertor contra el frío. Calados por el turbión de las montañas, faltos de abrigo, se pegan a la roca. Se le roba al huérfano su campo, se toma en prenda la túnica del pobre. Desde las ciudades gimen los que mueren, el herido de muerte pide auxilio... Aún no es de día cuando el asesino se levanta para matar al pobre y al menesteroso (24, 2-12.14).

La pobreza no es una fatalidad; en ella interviene la acción de aquellos que el profeta condena:

> Así dice Yahvé: ¡Por los tres crímenes de Israel y por los cuatro, seré inflexible! Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; los que pisan la cabeza de los débiles, y el camino de los humildes tuercen!... (Am 2, 6-7).

Hay pobres porque hay hombres que son víctimas de otros hombres.

---

[20] «Para los profetas la pobreza no fue nunca una cosa neutra. Cuando hablaban de ella, era para protestar contra la opresión y la injusticia de los ricos y de los poderosos. Es, pues, normal que se sirvan de expresiones que son aptas para designar sus movimientos de alma»: VAN DER PLOËG, *Les pauvres d'Israël et leur piété:* Oudtestamentische Studiën VII (1950) 258; citado por A. GELIN, *o. c.*, 19.

¡Ay los que decretan decretos inicuos, y los escribientes que escriben vejaciones, excluyendo del juicio a los débiles, atropellando el derecho a los pobres de mi pueblo, haciendo de las viudas su botín, y despojando a los huérfanos! (Is 10, 1-2)[21].

Los profetas denunciarán todo tipo de abuso, toda forma de mantener a los pobres en esa situación o de crear nuevos pobres. No sólo se alude a situaciones, sino que se señala con el dedo a los culpables. Se condena el comercio fraudulento y la explotación (Os 12,8; Am 8,5; Miq 6, 10-11; Is 3,14; Jer 5,27; 6,12); el acaparamiento de tierras (Miq 2,1-3; Ez 22,29; Hab 2,5-6); la justicia venal (Am 5,7; Jer 22,13-17; Miq 3,9-11; Is 5,23; 10, 1-2); la violencia de las clases dominantes (2 Re 23,30.35; Am 4,1; Miq 3,1-2; 6,12; Jer 22,13-17); la esclavitud (Neh 5,1-5; Am 2,6; 8,6); los impuestos injustos (Am 4,1; 5,11-12); los funcionarios abusivos (Am 5,7; Jer 5,28)[22]. En el nuevo testamento también se condena la *opresión de los ricos, en particular en el evengelio de* Lucas (6,24-25; 12,13-21; 16,19-31; 18,18-26); y en la carta de Santiago (2,5-9; 4,13-17; 5,1-6).

Pero no se trata sólo de una denuncia de la pobreza. La Biblia nos habla de medidas positivas y concretas para impedir que la pobreza se instale en el pueblo de Dios. En el Levítico y el Deuteronomio encontramos una minuciosa legislación orientada a impedir la acumulación de la riqueza, y la consiguiente explotación. Se dirá, por ejemplo, que lo que queda en el campo después de realizada la siega, la recolección de olivos y la vendimia, no habrá que ir a buscarlo: será para el forastero, el huérfano y la viuda (Dt 24,19-21; Lev 19,9-10). Es más, no hay que segar hasta el borde del campo para que quede para el

---

[21] «Juzguen en favor del débil y del huérfano, al humilde, al indigente hagan justicia; liberen al débil y al pobre» (Sal 82, 3-4).

[22] Cf. A. GELIN, *o. c.,* 16-17.

pobre y el forastero (Lev 23, 22). El sábado, día del Señor, adquirirá un sentido social: para el descanso del siervo y del forastero (Éx 23, 22; Dt 5, 14). El diezmo trienal no será llevado al templo sino que será para el forastero, el huérfano y la viuda (Dt 14, 28-29; 26, 12). Se prohíbe el préstamo a interés (Éx 22, 24; Lev 25, 35-37; Dt 23, 20). Medidas más importantes son el año sabático y el año jubilar. Cada siete años las tierras serán dejadas en descanso «para que coman los pobres de tu pueblo» (Éx 23, 11; Lev 25, 2-7), aunque se reconoce que esto no siempre se cumplió debidamente (Lev 26, 34-35). En el séptimo año los esclavos recobrarán su libertad (Éx 21, 2-6) y se condonarán las deudas (Dt 15, 1-18). Ése es también el sentido del año jubilar de Lev 25, 10 s [23].

> Era —escribe de Vaux— una liberación de todos los habitantes del país. Las tierras permanecían en reposo, cada uno recuperaba su patrimonio, es decir, que las propiedades y casas que habían sido alienadas retornaban a sus propietarios primitivos [24].

Podemos leer, en filigrana, tres motivos principales para este enérgico repudio. En primer lugar, la pobreza contradice el sentido mismo de *la religión mosaica.* Moisés sacó a su pueblo de la esclavitud, la explotación y la alienación de Egipto [25], para llevarlo a una tierra en la que pudiera vivir con dignidad humana. La misión liberadora de Moisés liga estrechamente la religión de Yahvé y la supresión de la servidumbre:

> Dijeron pues, Moisés y Aarón a toda la comunidad de los hijos de Israel: esta tarde sabrán que es Yahvé quien los

---

[23] Cf. también Dt 23, 16-21; 24, 5-22.

[24] *Les institutions de l'ancien testament* I. Paris 1961, 267. El autor considera, sin embargo, que hay pocas pruebas de que esta legislación haya sido observada fielmente: *ibid.*, 268-271.

[25] Éx 1, 9-14 nos habla de una clase dominante que usufructúa el trabajo deshumanizante de una masa explotada.

> ha sacado de Egipto; y por la mañana verán la gloria de Yahvé. Porque ha oído sus murmuraciones contra él; pues ¿qué somos nosotros para que murmuren contra nosotros? Y añadió Moisés: Yahvé os dará esta tarde carne para comer, y por la mañana pan en abundancia; porque Yahvé ha oído vuestras murmuraciones contra él; pues ¿qué somos nosotros? No van contra nosotros sus murmuraciones, sino contra Yahvé (Éx 16, 6-8).

El culto a Yahvé y la posesión de la tierra están unidos en la misma promesa. En la raíz misma del pueblo de Israel está el rechazo a la explotación del hombre por el hombre. Dios es el único propietario de la tierra dada a su pueblo (Lev 25, 23.28), el único Señor que salva a su pueblo de la servidumbre y que no permitirá que caiga nuevamente en ella (Dt 5, 15; 16, 22; Lev 25, 42; 26, 13). En función de esto el Deuteronomio evoca «el ideal de un pueblo fraterno donde no deberían existir los pobres»[26]. Para rechazar la pobreza los profetas, herederos del ideal mosaico, se referirán al pasado, a los orígenes del pueblo; en ellos buscarán la inspiración para la construcción actual de una sociedad justa. Aceptar la pobreza y la injusticia es recaer en la situación de servidumbre, anterior a la liberación de Egipto. Es retroceder.

Además, si el estado de esclavitud y explotación en que se hallaba el pueblo judío en Egipto es repudiado, es porque va en contra del *mandato del Génesis* (1, 26; 2, 15). El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, está destinado a dominar la tierra[27]. El hombre no se realiza sino transformando la naturaleza y entrando, consecuentemente, en relación con otros hombres; sólo así el hombre llega a una plena conciencia de sí mismo, como libertad creadora que se conquista ella misma en el trabajo. La si-

---

[26] A. GELIN, *o. c.*, 14.

[27] Cf. G. VON RAD, *Teología del antiguo testamento* I. Sígueme Salamanca 1972, 189-204 y C SPICQ, *Dieu et l'homme selon le nouveau testament* París 1961, 179-213.

tuación de explotación e injusticia que implica la pobreza, hace del trabajo algo servil y deshumanizante. El trabajo alienado, en vez de liberar, esclaviza aún más al hombre [28]. Es por ello que cuando se pide un trato justo para el pobre, el siervo y el forastero, se recordará que Israel también fue forastero y esclavo en Egipto (Éx 22, 20; 23, 9; Dt 10, 19; Lev 19, 34).

Finalmente, el hombre no sólo ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. El hombre es, además, el *sacramento de Dios*. Hemos recordado ya este profundo y exigente tema bíblico [29]. En él encontramos la raíz última de los motivos que acabamos de evocar: oprimir al pobre es atentar contra Dios mismo, conocer a Dios es obrar la justicia entre los hombres. A Dios lo encontramos en el encuentro con los hombres: lo que se hace por los demás se hace por el Señor.

En una palabra, la existencia de la pobreza refleja una ruptura de solidaridad entre los hombres y de comunión con Dios. La pobreza es expresión de un pecado, es decir, de una negación del amor. Por eso es incompatible con el advenimiento del reino de Dios, reino de amor y de justicia.

La pobreza es un mal, un estado escandaloso [30]; escándalo que en nuestros días adquiere enormes proporciones [31]. Suprimirlo es acercar el momento de ver a Dios cara a cara, en unión con otros hombres [32].

---

28 Cf. *supra*, capítulo 9.

29 Cf. *supra*, capítulo 10.

30 "La pobreza —decía ya Tomás de Aquino— no es buena en ella misma»: *Contra gentes* III, 134 («Non enim paupertas secundum se bona est».)

31 «La pobreza pertenece a la esfera de la privación y de la mengua, constituyendo un escándalo intolerable»: J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *o. c.*, 32.

32 Gelin señala la presencia en la Biblia de otras líneas, menos importantes, de interpretación de la pobreza: relación entre pobre y pecador, y el ideal de un estado intermediario entre la riqueza y la pobreza: *o. c.*, 24-28. Sin embargo, el tema dominantè es el que acabamos de recordar; sólo él permitirá, además, interpretar adecuadamente los temas secundarios.

## 2. *La pobreza: infancia espiritual*

Hay una segunda línea de pensamiento sobre la pobreza en la Biblia. Pobre es el «cliente» de Yahvé, la pobreza es «un poder de acoger a Dios, una disponibilidad a Dios, una humildad ante Dios» [33].

El vocabulario empleado es el mismo que para hablar de la pobreza como un mal. En efecto, los términos para designar al pobre van recibiendo un sentido religioso cada vez más exigente y preciso [34]. Es, sobre todo, el caso de *anaw* que, empleado en plural (anawin), designará en forma privilegiada al pobre espiritual.

Las repetidas infidelidades del pueblo de Israel a la alianza llevan a los profetas a elaborar el tema del «pequeño resto» (Is 4,3; 6,13; 7,3). Compuesto por los fieles a Yahvé, el «pequeño resto» será el Israel del futuro. De su seno surgirá el mesías y, consecuentemente, las primicias de la nueva alianza (Jer 31,31-34; Ez 36,26-28). A partir de Sofonías (siglo VII a. C.) aquellos que esperan la obra liberadora del mesías serán llamados «pobres»:

> Yo dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, y en el nombre de Yahvé se cobijará el resto de Israel (Sof 3, 12-13).

El término adquiere así un sentido espiritual. La pobreza será entonces presentada en adelante como un ideal:

> Buscad a Yahvé, vosotros todos, pobres de la tierra, que cumplís sus normas; buscad la justicia, buscad la pobreza (Sof 2,3).

---

33 A. GELIN, *o. c.*, 29.

34 «Expresando primero una realidad sociológica, han expresado un día una actitud espiritual»: A. GELIN, *o. c.*, 28. Algo semejante ocurre con el término justicia, que inicialmente designa en la Biblia una situación social y se enriquece — sin perder su significación original — poco a poco con un sentido espiritual: justicia como sinónimo de santidad.

La pobreza así entendida es lo opuesto al orgullo, a una actitud de suficiencia; es, en cambio, sinónimo de fe, de abandono y confianza en el Señor[35]. Este sentido espiritual se acentuará con las experiencias históricas de Israel, posteriores a la época de Sofonías: Jeremías se designará él mismo como un pobre (20, 13: *ébyôn*) al cantar su acción de gracias a Dios. La pobreza espiritual será una condición de cercanía a Dios:

> ... si todo lo hizo mi mano, y es mío todo ello. —Oráculo de Yahvé— Y ¿en quién voy a fijarme? En el pobre y contrito que tiembla a mi palabra (Is 66, 2).

Los salmos nos ayudan a precisar esta actitud religiosa: conocer es buscar a Yahvé (9, 11; 34, 11); abandonarse a él y acogerlo (10, 14; 34, 9; 37, 40); esperar en él (25, 3-5; 21; 37, 9); temer al Señor (25, 12.14; 34, 8.10); observar sus mandamientos (25, 10); los pobres son los justos, los íntegros (34, 16.20.22; 37, 17.18); los fieles (37, 28; 149, 1). Lo opuesto al pobre es el orgulloso, el enemigo de Yahvé y del desvalido (10, 2; 18, 28; 37, 10; 86, 14).

La pobreza espiritual tiene su más alta expresión en las bienaventuranzas neotestamentarias. La versión de *Mateo,* después de los sólidos estudios exegéticos que le han sido dedicados, no parece ofrecer hoy mayor dificultad de interpretación. La pobreza que Mt 5, 1 («bienaventurados los pobres de espíritu») declara bienaventurada es la pobreza espiritual, tal como se la entiende a partir de Sofonías: total disponibilidad ante el Señor. Es la condición para acoger la palabra de Dios[36]; tiene, por lo tanto, el mismo sentido que el tema evangélico de la infancia espiritual. La autocomunicación de Dios es un don de amor,

---

[35] A. GEORGE, *o. c.,* col. 393.

[36] «La pobreza espiritual es ante todo este poder de acoger la voluntad de DIOS»: P. GANNE, *Aujourd'hui, la béatitude des pauvres* BVC 37 (1961) 74.

para acogerlo es necesario ser pobre, niño espiritual. No hay una relación directa con las riquezas, no se trata en primer lugar de una indiferencia frente a los bienes de este mundo. Estamos, más bien, ante algo más profundo: no tener otro alimento que la voluntad de Dios. Es la actitud de Cristo; es a él, en efecto, a quien se refieren primordialmente todas las bienaventuranzas [37].

La versión de *Lucas* («bienaventurados los pobres») presenta mayores problemas de interpretación [38]. Los intentos por resolver esas dificultades siguen dos líneas diferentes. Lucas es el evangelista de mayor sensibilidad a las realidades sociales. Tanto en su evangelio como en los Hechos de los apóstoles, los temas de la pobreza material, de la puesta en común de los bienes, de la condenación de los ricos, son frecuentes. Esto ha hecho pensar espontáneamente, que los pobres a quienes bendice, son lo opuesto a los ricos que condena, es decir, aquellos que carecen de lo necesario. La pobreza de que se habla en la primera bienaventuranza sería entonces *la pobreza material.*

Pero esta interpretación encuentra una doble dificultad. Ella llevaría a canonizar una clase social. Los pobres serían los privilegiados del reino, hasta el punto de tener asegurado su acceso a él; no por opción voluntaria, sino por una situación socio-económica que se impone a ellos. Para algunos todo esto sería poco evangélico y contrario a las intenciones de Lucas [39]. Al extremo opuesto, preten-

---

[37] Esta idea ha sido fuertemente subrayada por D BONHOEFFER, en *El precio de la gracia* Sígueme, Salamanca 1968

[38] J Dupont (*Les béatitudes le problème littéraire,* le message doctrinal Louvain 1954, 82 y 122-123) y L Vagany (*La question synoptique* Tournai 1954, 225 y 291 292) piensan que Lucas estaría más cerca de las fuentes A Gelin (*o c ,* 145) sostiene, al contrario, el carácter arcaico del texto de Mateo

[39] «¿Se puede acaso creer que Jesús ha "beatificado una clase social"? . Ningún estado sociológico es canonizado en el evangelio, ninguno, en tanto que tal, es puesto en relación directa con el reino» A GELIN, *o c ,* 145 Cf J DUPONT, *Les béatitudes* (1954) 242, ver también algunas referencias a la hipótesis del ebionismo y «socialismo» de Lucas, en *ibid ,* 215, n 1 Léon-Dufour

diendo salvar este obstáculo, pero sin perder el sentido sociológico y concreto de la pobreza en Lucas, se sostendrá, situándose en una óptica sapiencial, que la primera bienaventuranza opone el mundo presente al más allá: los sufrimientos de hoy serán compensados en la vida futura[40]. La salvación extraterrena es el valor absoluto que desvaloriza la vida presente. Pero con esto se estaría pretendiendo, simple y llanamente, que Lucas sacraliza la miseria y la injusticia, y predica por consiguiente, la resignación a esa situación.

Colocados ante estos impases, se busca una explicación en una perspectiva distinta: en la de Mateo; como él, Lucas se referiría *a la pobreza espiritual,* a la apertura a Dios. A lo sumo, se acepta, como concesión al contexto social de Lucas, que hay en esta versión una insistencia en la pobreza real en tanto que «vía privilegiada hacia la pobreza espiritual»[41].

Esta segunda línea de interpretación nos parece minimiza el texto de Lucas. No es posible, en efecto, esquivar el sentido concreto y «material» que tiene, en este evangelista, el término pobre. Dicho término designa, en primer lugar, a aquellos que viven una situación social caracterizada por la carencia de bienes de este mundo, e

---

parece colocarse, también, en esta línea interpretativa Según él si el exegeta «escoge solamente a Lucas, tiende a beatificar una condición sociológica, si escoge a Mateo corre el peligro de hacer evaporarse la bienaventuranza del espíritu de pobreza, el que deben tener los ricos» *L'exégète et l'événement historique* RSR (1970) 559

[40] «En las bienaventuranzas de Lucas, la perspectiva de base es la de la retribución en el más allá» «él (Lucas) ve en el cristianismo la obligación ineluctable de tomar partido contra la vida presente por la vida futura» J DUPONT, *Les béatitudes* (1954) 213 y 218

[41] A GELIN, *o c*, 196, el autor tiene una clara tendencia a espiritualizar el tema bíblico de la pobreza Cf en una perspectiva semejante, A GEORGE, *art cit*, col 402 J Dupont *(Les béatitudes* [1969] 141 142) refuta — con razón — una variante de esta interpretación los pobres — materialmente hablando — serían bienaventurados porque en ellos surgen más fácilmente ciertas disposiciones espirituales de acogida al reino K V Truhlar, pese al título de su artículo, se sitúa también en una perspectiva "espiritualista" *Aspecto terreno de las bienaventuranzas* Concilium 39 (1968) 378 389

incluso por la miseria y la indigencia. Más aún, se trata de un grupo social marginado, con un matiz de opresión y de falta de libertad[42].

Esto nos lleva a desandar el camino hecho y a pensar que las dificultades —recordadas más arriba— que bloquean el camino para explicar el texto de Lucas en la línea del pobre, materialmente hablando, deben ser revisadas.

«Bienaventurados los pobres porque de vosotros es el reino de Dios», no quiere, nos parece, decir: «aceptad vuestra pobreza que más tarde esa injusticia os será compensada en el reino de Dios». Si creemos que el reino de Dios es un don que se acoge en la historia para que ésta sea llevada a su plenitud; si pensamos, como el tema de las promesas escatológicas —preñadas de contenido humano e histórico— nos lo indica, que el reino de Dios trae necesariamente consigo el restablecimiento de la justicia en este mundo[43], hay que pensar que Cristo declara bienaventurados a los pobres *porque* el reino de Dios ha comenzado: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano» (Mc 1, 15). Es decir: se ha iniciado la supresión de la situación de despojo y pobreza que les impide ser plenamente hombres, se ha iniciado un reino de justicia, que va incluso más allá de lo que ellos podrían esperar. Bienaventurados son, porque el advenimiento del reino pondrá fin a su pobreza creando un mundo fraternal. Bienaventurados son, porque el mesías abrirá los ojos de los ciegos, dará pan al hambriento. Situándose en una perspectiva profética, el texto de Lucas emplea el término

---

[42] El término pobre (*ptojós*) se encuentra 10 veces en Lucas: 4, 18; 6, 20; 7, 22; 14, 13.21; 16, 22.22; 18, 22; 19, 8; 21, 3. El sentido que acabamos de recordar aparece con claridad si se tiene en cuenta el contexto en que esa expresión es empleada. De otro lado, las tres primeras bienaventuranzas forman en Lucas, un bloque que debe ser interpretado globalmente. Ahora bien, los «afligidos» y «hambrientos» designan realidades muy concretas y no son susceptibles de espiritualización: cf. J. DUPONT, *Les béatitudes* (1969) 49-51 y 139.

[43] Cf. *supra*, capítulo 9.

«pobre» en la tradición de la primera gran línea de pensamiento que habíamos estudiado: la pobreza es un mal, y por ello, incompatible con el reino de Dios; con un reino de Dios que entra de lleno en la historia y abarca la totalidad de la existencia humana[44].

## 3. *Ensayo de síntesis: solidaridad y protesta*

La pobreza es un estado escandaloso. La pobreza espiritual es una actitud de abertura a Dios, de infancia espiritual. Haber precisado estas dos acepciones del término pobreza nos despeja el camino y nos permite avanzar hacia una mejor comprensión del testimonio cristiano de pobreza, gracias a una tercera acepción: la pobreza como un compromiso de solidaridad y protesta.

Dos interpretaciones quedan descartadas, la primera sutilmente engañosa, la segunda parcial e insuficiente. En primer lugar, si, como la Biblia lo dice insistente y enérgicamente, la *pobreza material* es algo repudiable, el testimonio de pobreza no puede hacer de ella un ideal cristiano. Sería aspirar a una situación reconocida como denigrante para el hombre. Sería, también, estar a contracorriente de la historia, ir contra toda idea de dominio de la naturaleza por el hombre y la consiguiente y progresiva creación de mejores condiciones de vida. Sería, igualmente, y esto no es lo menos grave, justificar, aunque no sea sino involuntariamente, la situación de injusticia y explotación que es la causa de la pobreza.

---

[44] La perspectiva profética no está ausente en la interpretación que J. Dupont (*Les béatitudes*... [1954] 212) hace del texto en cuestión, pero considera que Lucas se aleja de ella para adoptar, más bien, el punto de vista sapiencial (*ibid.*, 213). Sin embargo, el autor parecería matizar esta posición en su obra más reciente, *Les béatitudes* (1969).

De otro lado, el análisis de los textos bíblicos sobre la *pobreza espiritual* nos ha hecho ver que no es directamente y en primer lugar un desprendimiento interior de los bienes de este mundo, actitud espiritual que para ser auténtica debe encarnarse en una pobreza material. La pobreza espiritual es algo más profundo y global, es, ante todo, una total disponibilidad ante el Señor. Su relación con el uso, o la propiedad, de bienes económicos es ineludible, pero secundaria y parcial. La infancia espiritual, poder de acoger —no recepción pasiva— define la postura total de la existencia humana frente a Dios, los hombres y las cosas.

En esas condiciones, ¿cómo entender la significación evangélica del testimonio de una pobreza real, material, concreta?

La *Lumen gentium* nos invita a buscar *en Cristo* el sentido más profundo de la pobreza cristiana:

> Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación de los hombres. Cristo Jesús, «existiendo en la forma de Dios..., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo» (Flp 2, 6-7), y por nosotros «se hizo pobre siendo rico» (2 Cor 8, 9); así también la iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo (n. 8).

La encarnación es un acto de amor. Cristo se hace hombre, muere y resucita para liberarnos y hacer que gocemos de libertad (Gál 5, 1). Morir y resucitar con Cristo es vencer la muerte y entrar en una vida nueva (cf. Rom 6, 1-11). La cruz y la resurrección sellan nuestra libertad.

El hecho de asumir la condición servil y pecadora del hombre, anunciada por el segundo Isaías, es presentado

por san Pablo como un gesto de empobrecimiento voluntario:

> Conocéis bien la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza (2 Cor 8, 9).

Es el aniquilamiento, la *kenosis* de Cristo (Flp 2, 6-11). Pero la condición pecadora, y sus consecuencias, no es asumida, evidentemente, para idealizarla, sino por amor y solidaridad con los hombres que la padecen y para redimirlos del pecado, para enriquecerlos con su pobreza, para luchar contra el egoísmo humano, contra todo lo que divide a los hombres, contra lo que hace que haya ricos y pobres, propietarios y no propietarios, opresores y oprimidos.

La pobreza es un acto de amor y de liberación. Tiene un valor redentor. Si la causa última de la explotación y alienación del hombre es el egoísmo, la razón profunda de la pobreza voluntaria es el amor al prójimo. La pobreza cristiana no puede, entonces, tener sentido sino como un compromiso de solidaridad con los pobres, con aquellos que sufren miseria e injusticia, a fin de testimoniar del mal que éstas —fruto del pecado, ruptura de comunión— representan. No se trata de idealizar la pobreza sino, por el contrario, de asumirla como lo que es: como un mal; para protestar contra ella y esforzarse por abolirla. Como dice P. Ricoeur, no se está realmente con los pobres sino luchando contra la pobreza. Gracias a esta solidaridad —hecha gesto preciso, estilo de vida, ruptura con su clase social de origen— se podrá, además, contribuir a que los pobres y despojados tomen conciencia de su situación de explotación y busquen liberarse de ella. La pobreza cristiana, expresión de amor, es solidaria *con los pobres* y es protesta *contra la pobreza*[45]. Éste es el sentido concreto y

---

45 Aunque moviéndose en un contexto algo diferente, P. R. Régamey apunta con lucidez y realismo que «la plenitud espiritual de las bienaventuranzas no se sustituye a su sentido mesiánico... El cristianismo tendrá siempre la misión de

actual que revestirá el testimonio de pobreza vivida no por ella misma, sino como una auténtica imitación de Cristo que asume la condición pecadora del hombre, para liberarlo del pecado y de todas sus consecuencias [46].

La comunidad de bienes en la iglesia de los primeros tiempos nos es presentada por Lucas como un ideal: «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común» (Hech 2, 44), «nadie llamaba suyo a sus bienes, sino que todo lo tenían en común» (4, 32). Y todo esto lo hacían profundamente unidos, teniendo «un solo corazón y una sola alma» *(ibid.)*. Pero J. Dupont señala acertadamente que no se trata de erigir la pobreza en un ideal, sino de procurar que no haya pobres: «No había entre ellos ningún necesitado porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según sus necesidades» (4, 34). El sentido de la comunidad de bienes es claro: suprimir la pobreza por amor al pobre. J. Dupont concluye con razón:

> Si se tienen los bienes en común, no es para hacerse pobre, por amor de un ideal de pobreza, sino para que no haya pobres: el ideal perseguido es, una vez más, el de la caridad, el de un amor verdadero por los pobres [47].

Habrá que estar, por otra parte, atento al vocabulario empleado. El término «pobre» puede parecer, además de impreciso e intraeclesial, un poco sentimental y, finalmen-

---

asumir la esperanza de los pobres. El programa del mesías se convierte en el programa de los cristianos. Es de capital importancia mantener en la raíz misma del sentido más interior de las bienaventuranzas, su sentido mesiánico, transpuesto según las circunstancias que cambian y exigen el cumplimiento, según Cristo, de las aspiraciones justas de todos los hombres, como ellas proclamaban el cumplimiento de las justas aspiraciones de los judíos hace 20 siglos»: *Le portrait spirituel du chrétien*. Paris 1963, 26.

[46] «La perfección no consiste esencialmente en la pobreza, sino en la imitación de Cristo»: TOMÁS DE AQUINO, ST 3, 35, 7.

[47] *Los pobres y la pobreza en los evangelios y en los Hechos*, en *La pobreza evangélica hoy*. Secretariado general de la CLAR, Bogotá 1971, 32.

te, aséptico. El «pobre», hoy, es el oprimido, el marginado por la sociedad, el proletario que lucha por sus más elementales derechos, la clase social explotada y despojada, el país que combate por su liberación. La solidaridad y protesta de que hablamos tienen en el mundo actual, un evidente e inevitable carácter «político», en tanto que tienen una significación liberadora. Optar por el oprimido es optar contra el opresor. En nuestros días y en nuestro continente, solidarizarse con el «pobre», así entendido, significa correr riesgos personales —incluso poner en peligro la propia vida. Es lo que ocurre a muchos cristianos —y no cristianos— comprometidos en el proceso revolucionario latinoamericano. Surgen así nuevas formas de vivir la pobreza, diferentes a la clásica «renuncia a los bienes de este mundo».

Sólo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la iglesia predicar algo que le es propio: la «pobreza espiritual»; es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios [48].

---

[48] El documento de *Pobreza* de Medellín distingue tres acepciones del término pobreza y sitúa la misión de la iglesia en función de esa distinción. Puede ser útil reproducir *in extenso* ese párrafo: «a) *La pobreza como carencia* de los bienes de este mundo, necesarios para vivir dignamente como hombres, es, en cuanto tal, un mal. Los profetas la denuncian como contraria a la voluntad del Señor y las más de las veces como el fruto de la injusticia y el pecado de los hombres (cf. Am 2, 6.7; 4, 1; 5, 7; Jer 5, 28; Miq 9, 6.12-13; Is 10, 2 passim). b) *La pobreza espiritual*. Es el tema de los pobres de Yahvé (cf. Sof 2, 3; magníficat, etc.) La pobreza espiritual es la actitud de apertura a Dios, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor (cf. Mt 5). Aunque valoriza los bienes de este mundo no se apega a ellos y reconoce el valor superior de los bienes del reino. c) *La pobreza como compromiso*, que asume voluntariamente y por amor la condición de los necesitados de este mundo para testimoniar del mal que ella representa y de la libertad espiritual frente a los bienes del reino. Sigue en esto el ejemplo de Cristo que hizo suyas todas las consecuencias de la condición pecadora de los hombres (cf. Flp 2) y que "siendo rico se hizo pobre" (2 Cor 8, 9) para salvarnos.

En este contexto una iglesia pobre:

— denuncia la carencia injusta de los bienes de este mundo y el pecado que la engendra;

— predica y vive la pobreza espiritual, como actitud de infancia espiritual y apertura al Señor;

— se compromete ella misma en la pobreza material. La pobreza de la iglesia es, en efecto, una constante de la historia de la salvación»: *Medellín*, 208-209.

Únicamente de este modo podrá cumplir honestamente, y con posibilidades de ser escuchada, la función profética de denuncia de toda injusticia que atente contra el hombre, y la prédica liberadora de una real fraternidad humana [49].

Solamente una auténtica solidaridad con los pobres y una real protesta contra la pobreza tal como se presenta en nuestros días, puede dar un contexto concreto y vital a un discurso teológico sobre la pobreza. La falta de un compromiso suficiente con los pobres, marginados y explotados es, quizá, la razón fundamental de la carencia —que comprobábamos al inicio de este capítulo— de una sólida y actualizada reflexión sobre el testimonio de pobreza.

Para la iglesia latinoamericana, en particular, este testimonio es hoy una ineludible y urgente prueba de la autenticidad de su misión.

---

[49] En función de esto habría que repensar seriamente el sentido de la ayuda de las iglesias de países opulentos a las iglesias de países pobres Esa ayuda puede ser fácilmente contraproducente en cuanto al testimonio de pobreza que éstas deben dar, puede, además, conducirlas en un sentido reformista, llevando a cambios sociales superficiales y que a la larga no sirven sino para prolongar la situacion de miseria y de injusticia en que viven los pueblos marginados Esa ayuda puede tambien dar, a bajo costo, buena conciencia a los cristianos, ciudadanos de los países que controlan la economía mundial Cf el celebre artículo de IVAN ILLICH, *The Seamy Side of Charity*, en «America» 21 de enero de 1967

# *CONCLUSIÓN*

*La teología de la liberación que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasan por esa lucha.*

*Pero, en última instancia, no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios. Cuando ellos mismos «den cuenta de la esperanza» de que son portadores. Cuando ellos sean los gestores de su propia liberación. Por ahora será necesario limitarse a esfuerzos que deben contribuir a que ese proceso apenas iniciado se ahonde y afiance. Si la reflexión teológica no lleva a vitalizar la acción de la comunidad cristiana en el mundo, a hacer más pleno y radical el compromiso de caridad; si, más en concreto, en América latina, no lleva a la iglesia a colocarse tajantemente y sin cortapisas mediatizantes del lado de las clases oprimidas y de los pueblos dominados, esa reflexión habrá servido de poco. Peor aún, no habría sido útil sino para justificar*

*términos medios y claudicaciones y racionalizar así un sutil alejamiento del evangelio.*

*Hay que cuidarse de no caer en una autosatisfacción intelectual, en un tipo de triunfalismo hecho de eruditas y avanzadas «nuevas» visiones del cristianismo. Lo único realmente nuevo es acoger día a día el don del Espíritu que nos hace amar en nuestras opciones concretas por construir una verdadera fraternidad humana, en nuestras iniciativas históricas por subvertir un orden de injusticia, con la plenitud con que Cristo nos amó. Parafraseando el conocido texto de Pascal, podemos decir que todas las teologías políticas, de la esperanza, de la revolución, de la liberación, no valen un gesto auténtico de solidaridad con las clases sociales expoliadas. No valen un acto de fe, de caridad y de esperanza comprometido —de una manera u otra— en una participación activa por liberar al hombre de todo lo que lo deshumaniza y le impide vivir según la voluntad del Padre.*

# ÍNDICE DE NOMBRES

# ÍNDICE GENERAL

## III
## LA OPCIÓN DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA



## IV
## PERSPECTIVAS

*Primera Sección:* Fe y hombre nuevo